Historia de la ética

1. De los griegos al Renacimiento

Victoria Camps, ed.

Saturnino Álvarez Turienzo
José Luis L. Aranguren
Manuel Fernández Galiano
Juan Carlos García Borrón
Carlos García Gual
José Gómez Caffarena
Miguel Ángel Granada
Emilio Lledó
Francisco Rico


CRÍTICA
Barcelona

Esta obra ha sido editada con la colaboración de la Fundación Juan March.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Cubierta: Joan Batallé
© 1988: Saturnino Álvarez Turienzo, José Luis L. Aranguren, Victoria Camps, Manuel Fernández-Galiano, Juan Carlos García Borrón, Carlos García Gual, José Gómez Caffarena, Miguel Ángel Granada, Emilio Lledó, Francisco Rico
© 1988 de la presente edición para España y América:
Editorial Crítica, S.L., Còrsega, 270, 08008 Barcelona
ISBN: 84-7423-984-2
Depósito legal: B. 6766-2006
Impreso en España
2006.– A&M Gràfic, S.L., Santa Perpètua de la Mogoda, Barcelona



A José Luis Aranguren

PRÓLOGO

I

El creciente interés adquirido en los últimos años por la filosofía práctica —ética y política— nos induce a contemplar la historia de la filosofía con ojos distintos. Si la norma siempre ha sido verla como el desarrollo de sus ramas más prominentes, esto es, la metafísica y la teoría del conocimiento, quedando la ética y la política —o la estética— como meros apéndices de otros sistemas más substanciales, los actuales «intereses del conocimiento» están pidiendo un cambio de enfoque: el de intentar una historia de la filosofía que invierta los términos y contemple en primer lugar la obra ética y política. Hasta Kant o hasta Hegel es perfectamente lícito dar al pensamiento ético y político de cada uno de los filósofos el mismo relieve que luego ha tenido su obra más teorética. Pues ni Aristóteles es sólo —ni básicamente— la Metafísica, ni Kant se reduce a la Crítica de la razón pura. Y si eso es cierto de los filósofos que construyeron sistemas separados para explicar el mundo, el conocimiento o la acción, ¿qué menos habrá que decir de quienes no prestaron atención a esa ramificación tradicional de la filosofía, como es el caso de Platón, Spinoza, Nietzsche o Wittgenstein? ¿Cómo separar el conocimiento del mundo del propósito de transformarlo en La República de Platón, en la Ética de Spinoza o en La Gaya Ciencia de Nietzsche?

Por otra parte, hay que reconocer también que la división de la filosofía en unas disciplinas de origen vagamente aristotélico, y de consolidación moderna, carece de sentido tras la crítica a la que la misma filosofía se ha sometido. El avance de las ciencias y la consecuente especialización del conocimiento han aniquilado la ambiciosa tarea de un saber totalizador. Desde Marx reconocemos la inanidad

de un tipo de conocimiento que no tenga, al mismo tiempo, intención emancipadora. Y, aún más allá de Marx, tendemos a pensar que ni la interpretación del mundo ni su transformación son actividades aisladas y distintas. Hoy sabemos que el conocer no es pasivo, sino un producto de nuestra interacción con la realidad. Que la información obtenida del mundo depende, en gran medida, de la intervención humana en él. Antes decíamos: no hay ética sin metafísica —o sin religión—. Ahora debemos decir: no hay metafísica ni ciencia sin ética o sin política.

Pues bien, es ese cambio de perspectiva el que anima el proyecto de una Historia de la ética *como la que se inicia con este primer volumen. Un doble deseo lo inspira: secundar el interés cada vez mayor adquirido por la filosofía práctica en el marco general del pensamiento filosófico, y disponer de un estudio completo y riguroso de tal disciplina, adecuado especialmente a los propósitos de la docencia y de la investigación en nuestro país. De la justa combinación de ambos motivos dependerá la capacidad de la obra para ofrecer una visión útil y a la vez original de lo que ha sido y es la ética. Una visión útil, en la medida en que recoja y dé cuenta de los períodos y figuras considerados tradicionalmente como fundamentales para entender el desarrollo de la disciplina. Y una visión original, es decir, que sepa asimismo ser un reflejo del presente histórico, cultural y geográfico en el que está pensada y escrita.*

El protagonismo de la ética en el discurso filosófico contemporáneo tiene una explicación clara. Después de Hegel, el último gran filósofo sistemático —«el sistema filosófico» propiamente dicho—, la filosofía se diversifica en una serie de tendencias cuyas desigualdades no les impiden compartir un objetivo común: el de poner en cuestión los presupuestos metodológicos de lo que había sido la filosofía moderna. Se critica un cierto modo de hacer filosofía, el cual es desechado por su carácter ideológico, metafísico o, simplemente, especulativo. El marxismo, la filosofía analítica y el existencialismo —las tres corrientes de pensamiento que han alimentado al siglo XX—, por encima de sus obvias divergencias, coincidieron en la lucha contra un mismo enemigo —la especulación vacía, inoperante y, a la postre, engañadora—, y acabaron por encontrarse navegando por un mar más balizado y, al parecer, más dominable que aquel contra el que combatieron. Ese espacio común es el de la filosofía práctica que hoy defienden al unísono, y un tanto eclécticamen-

te, los herederos de Nietzsche, de Marx y de Wittgenstein. En ese terreno, se les permite ignorar algunos de los grandes y tradicionales conceptos filosóficos —como el de verdad— a favor de otros menos impersonales —validez, legitimación—, puesto que las costumbres, los deberes y las normas se hallan cargados de subjetividad y relativismo. Todo lo cual reviste al discurso filosófico de una apariencia más precaria, pero más creíble y menos anónima. A esa circunstancia hay que agregar otro factor evidente en el desarrollo experimentado por la filosofía. La creciente división del saber la obliga a abandonar ciertas posiciones y a reducir sus áreas de reflexión. La que fue «reina de las ciencias» se va haciendo adjetiva, pensamiento interpretativo de otros saberes o conocimientos. Discurso que analiza, argumenta, critica, valora. Que, en definitiva, no puede dejar de asumir una actitud que, sin reparos, hemos de calificar como ética.

Por supuesto, la filosofía que se hace actualmente en España no es ajena al movimiento a que vengo refiriéndome. Me atrevo a decir que la filosofía práctica no sólo está viva en nuestro país, sino que goza de excelente salud. Lo cual significa, para nuestros propósitos, que no es necesario recurrir —como, por otra parte, tendemos a hacer tan a menudo— a estudiosos foráneos especialistas en los autores y en las materias que aquí deben tratarse. Hay, en estos momentos, en España un número considerable de investigadores dedicados al estudio y a la docencia de la ética, sea como parte principal o subsidiaria de su especialidad. Todos ellos son capaces de acercarse a esta materia no sólo con competencia y rigor, sino con unas preguntas e inquietudes compartidas, generacionales, fruto de una historia común y de unas mismas preocupaciones o dificultades. Todos los colaboradores de esta Historia *son o han sido profesores de filosofía o de alguna otra materia lindante con ella. Conocen, por tanto, las necesidades implícitas en la docencia de la disciplina. A cada uno de ellos se le ha pedido que escriba el capítulo más cercano a su especialidad, dedicación y gusto. Un capítulo pensando en algo así como «la clase ideal» que habría que dar sobre tal filósofo o tal escuela. Si los objetivos propuestos quedan satisfechos, el resultado será una* Historia de la ética *tan útil para el estudiante como para el profesor, tan útil para el estudio de la materia como para la preparación de las clases. Al mismo tiempo, se ha intentado combinar la precisión y la exhaustividad con la claridad y agilidad de exposición, a fin de no decepcionar a lectores*

procedentes de otros campos de estudio o, simplemente, curiosos de las cuestiones y figuras que aquí se tratan. Dado que la ética y la política son «temas de nuestro tiempo», es lícito esperar que su estudio filosófico atraiga también a los no filósofos.

II

Expuesta la intención implícita en esta Historia*, es preciso decir también algo sobre su contenido. ¿Por qué* Historia de la ética*? ¿Corresponde el contenido al título de la obra? Conviene aclarar antes de nada que no se trata propiamente de una «historia». No puede serlo un trabajo colectivo que cuenta con más de treinta colaboradores. Es «historia» en la medida en que cubre cronológicamente todo el período en que se ha venido desarrollando la filosofía moral y política desde Sócrates hasta Rawls o Habermas. No lo es si buscamos en ella un hilo interpretativo —una teoría de la historia o de la ética— que recorra y engarce, capítulo a capítulo, los distintos tiempos o figuras. La división en capítulos no se ha hecho conforme a épocas o corrientes, sino mayormente, por filósofos. No sólo porque era la única forma de dar cabida a un amplio número de colaboradores, garantizando así la calidad de cada capítulo, sino porque la mejor manera de abordar el estudio de la filosofía —en cualquiera de sus ramas— es empezando por saber qué dijeron y qué hicieron en ella los propios filósofos. Más exactamente, pues, esta* Historia *consiste en la reunión de una serie de monografías que tratan de explicar el* porqué *y el* qué *de las varias teorías éticas o políticas pergeñadas por los filósofos. Explicación en la que se tiene en cuenta tanto la propia tradición filosófica como la convicción de que la filosofía no se alimenta sólo de sí misma y de su historia, que es asimismo reflexión sobre su época. La combinación de ambos elementos —que no es otra cosa que la combinación entre la historia interna y la historia externa— responderá tanto a los criterios del intérprete o autor de cada capítulo, como a las diferencias obvias que descubrimos entre uno y otro período de tiempo, o entre uno y otro filósofo. Parece claro, por ejemplo, que la historia externa incide más plena o manifiestamente en la gestación del pensamiento griego, mientras que la ética y la política modernas se explican mejor atendiendo a la historia interna.*

Se trata, por lo demás, de una historia de la ética, *título bajo el que, de hecho, se incluye también a la filosofía* política. *El título no es equívoco puesto que, en filosofía, la ética y la política forman un todo, por lo general, difícilmente diferenciable. Pensemos en figuras como Aristóteles, San Agustín, Rousseau, Hegel: ¿es posible separar, en la obra de cada uno de ellos, lo que es estrictamente ética de lo que es política? Siendo la ética la reflexión sobre las costumbres o las formas de vida de los pueblos, es también, aunque no exclusivamente, un discurso sobre la acción política. Pero siempre un discurso valorativo de las costumbres o de la acción, nunca una simple descripción de lo que ocurre o lo que es. Parece justo, pues, calificar en general de «ética» a aquellas ideas que, ya hablen de la* polis, *de la sociedad o del individuo, acaban siendo, en último término, una investigación sobre el* deber ser. *Ética ha sido y sigue siendo para los filósofos el análisis reflexivo sobre los modos y las normas de la conducta humana. Independientemente de que luego se quiera distinguir —como ya hiciera Kant— entre la política real y la política que debiera ser, es decir, entre la política y la ética.*

Por último, cualquier historia es selectiva. La filosofía reconstruye el pasado para entenderlo en su propia atmósfera, pero también para entender y analizar el presente. De ahí que las lecturas del pasado lleven fecha y lugar. Ninguna lectura es inocente o desinteresada, ni debe serlo: acudimos al ayer con las preguntas y los problemas de hoy. Aunque es cierto que esta Historia de la ética *quiere cubrir todo el panorama filosófico, desde los griegos hasta nuestros días, lo ha hecho con la conciencia de que cada tiempo y lugar escoge* sus *problemas y* sus *filósofos. No es que omita ciertos nombres o les dé un relieve desacostumbrado. Lo que la historia ya ha consolidado, difícilmente se tambalea. Pero sí cambia la apreciación, el enfoque o el punto de vista. El Aristóteles que interesó a los medievales no es el de hoy. Ni nuestro Kant es, por ejemplo, el que criticó Hegel. Por lo mismo, deben ser también distintas entre sí las interpretaciones coetáneas de un estudioso de Harvard, de Tübingen o de Barcelona. Especialmente si de lo que se trata es de filosofía práctica, de problemas que necesariamente inciden en la experiencia individual y colectiva que no carece de peculiaridades propias y no del todo compartidas.*

III

Finalmente, una breve nota instrumental acerca de los criterios que unifican los trabajos aquí reunidos. Cada uno de los capítulos está dedicado, como he dicho ya, a un filósofo, salvo en aquellos pocos casos en que se aborda una corriente ética cuya unidad permite tratarla como un solo tema. Es el caso de los sofistas, el iusnaturalismo o el utilitarismo, donde las figuras representativas lo son en tanto se integran en ese marco teórico específico. Por otra parte y dado que la filosofía contemporánea, más que ninguna otra disciplina, sufre, para bien o para mal, los efectos de la especialización y la división del trabajo, he creído oportuno dedicar unos capítulos finales a aquellas ciencias humanas que se han mantenido más cercanas a la ética. La sociología, el derecho, la psicología y el psicoanálisis no son, en absoluto, ciencias libres de valores. La conexión con la ética es inevitable, más aún cuando la evolución de la propia teoría ética no es indiferente al desarrollo de cada una de tales disciplinas.

Por supuesto, cada capítulo tiene como núcleo fundamental el pensamiento ético-político en cuestión, pero sin desdeñar ni obviar el resto de la obra del filósofo. He empezado justificando este trabajo como una lectura de la historia de la filosofía desde la ética, por lo que se ha intentado tener presente, en todo momento, la totalidad de las ideas filosóficas y, en especial, las más directamente conectadas con la teoría ética. En cuanto al propósito formal perseguido ha sido el de tratar de conjugar la claridad y precisión histórica y erudita —datos, fuentes, textos— con una cierta gracia y originalidad expositiva. Evitar esa acumulación de datos supuestamente objetiva que aburre y cansa, pues carece de atractivo para el lector. Y eludir asimismo esa exposición tan libre y arbitraria que, al cabo, resulta poco comprensible o inútil a los efectos de estudio y trabajo que aquí se persiguen. En suma, se trata de que, en cada caso, el lector vaya a buscar no una información simple y neutra, sino la información que ofrece precisamente el autor de cada capítulo.

La bibliografía que se ofrece al final de cada estudio es voluntariamente concisa. Concisa y aprovechable, pues carecen en absoluto de sentido esas listas de títulos que se pretenden exhaustivas y no llegan a serlo jamás. Aquí, por el contrario, se relaciona, normalmente en primer lugar, toda la obra ética y política de los filósofos estudia-

dos —en la lengua original y traducciones al castellano o catalán—. A continuación, simplemente, los diez o quince estudios fundamentales, que suelen ser los utilizados y citados expresamente por el responsable de cada capítulo.

IV

En el apartado final de los agradecimientos, y como coordinadora e impulsora de esta Historia de la ética, *me satisface reconocer el interés y la dedicación de cada uno de los colaboradores que, desde el principio, respondieron con entusiasmo a la idea propuesta. No hace falta decir que ellos son los autores de la* Historia. *En nombre de todos ellos y, claro está, en el mío, quiero asimismo expresar el reconocimiento y la admiración que merece José Luis Aranguren dedicándole esta obra. Era inevitable que él fuera, a su vez, coautor de la misma: un signo de su indiscutible protagonismo y presencia entre las generaciones filosóficas más jóvenes. De cerca o de lejos, antes o después, todos los que aquí colaboramos hemos sido alumnos suyos. A él se debe, en definitiva, la realización de este proyecto.*

VICTORIA CAMPS

Sant Cugat del Vallès,
verano de 1987

Emilio Lledó

EL MUNDO HOMÉRICO

1. El maestro de todos los griegos

> Por lo tanto, Glaucón, cuando encuentres a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta ha educado a la Hélade, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como las mejores personas que sea posible encontrar ... (Platón, *Rep.*, X, 606e-607a).

Otros textos de la tradición filosófica y literaria griega podrían recogerse, como muestra de la importancia que los poemas homéricos tuvieron en la formación del hilo ideológico que enhebra esa tradición. Sin embargo, esa presencia de Homero en la «mentalidad» de los griegos fue duramente discutida, no sólo por el mismo Platón. Heráclito, que se hace eco de la «sabiduría» homérica, recoge, no sin humor, la anécdota de aquellos muchachos que eran capaces de engañar «al más sabio de los helenos» (frag. 56). Pero de todas formas, la crítica a Homero ponía de manifiesto un hecho indudable, que expresaba el monopolio intelectual de aquellos poemas. Los primeros filósofos griegos tuvieron, pues, que enfrentarse a esa manera de entender el mundo y a los hombres y dioses que lo habitaban.

No podría empezarse una historia de las formas de relacionarse los hombres, en función de palabras como el bien, el mal, la justicia, sin una referencia a esos poemas en los que no sólo se descubre una

cierta pretensión pedagógica, sino que, además, constituyen el primer documento literario de eso que se suele denominar la cultura occidental. Este carácter originario del mensaje homérico va unido a una primera teoría sobre el comportamiento colectivo de los hombres, en la que aparecen indicios de aquellos contenidos que, con mayor o menor propiedad, determinarán el espacio de la «moralidad». Pero, al mismo tiempo, el sentido del poema épico permite descubrir un sistema de «valores» armónicamente sustentado en el mundo histórico hacia el que se dirigen los versos del poeta. Este sistema de valores emana, directamente, de la narración épica, y en ello consiste el peculiar interés de su posible mensaje. No hay, que sepamos, ninguna reflexión paralela en la que ya se hubiesen planteado las razones que sustentan la coherencia o el sentido de un comportamiento. El primer texto, primero en toda una tradición literaria, emerge solo, aislado en un mundo silencioso, en el que únicamente los restos de la historia, los desciframientos del Linear B, etc., nos permiten vislumbrar las formas de vida de los hombres, sus tensiones y aspiraciones. Y a la soberana soledad de esos textos es a lo que hay que atenerse. Precisamente, la ausencia de otros datos literarios que pudiesen ayudar a su interpretación hace más enjundioso el contenido de lo que se dice en el poema. Sin embargo, no deja de ser sorprendente la fuerza del lenguaje de Homero, la belleza de sus metáforas, la familiaridad con una lengua que es capaz de hablar de «sueños de bronce» (*Ilíada*, XI, 241), por poner un único ejemplo entre centenares que podrían aducirse, o de describir con estas palabras el descanso de los amigos de Diomedes: «Sus compañeros dormían alrededor de él, con las cabezas apoyadas en los escudos y las lanzas clavadas por el regatón en tierra; el bronce de las puntas lucía a lo lejos como un relámpago del padre Zeus» (*Ilíada*, X, 151-154). Esta inesperada madurez en un mundo todavía sin «literatura» nos lleva a pensar que los poemas homéricos han alcanzado, con la escritura, el privilegio de reflejar una larga tradición (Kirk, 1962, 55 y ss.). Y en esta historia aparece el hombre dentro de la naturaleza de la que forma parte y, por consiguiente, mostrando en su comportamiento la identidad con esa naturaleza que se manifiesta en sus pasiones, en sus deseos, y en sus instintos.

2. «Somos lo que hacemos»

No hay, como es natural, una teoría ética, una doctrina que, conscientemente, pretenda reflexionar sobre la conducta de los héroes; pero, precisamente por ello, este universo puro, donde los personajes que lo habitan manifiestan, nítidamente, lo que Aristóteles habría de llamar *enérgeia*, energía, es una organización «práctica», una sociedad dinámica en la que se anticipa también aquello que formulará la primera teoría ética: «somos lo que hacemos» (Aristóteles, *E. N.*, II, 1103b 26 y ss.).

Este *hacer*, que es la condición fundamental que define el sentido de un comportamiento, constituye su *ontología* moral. Pero el *hacer* no brota como consecuencia de un contraste con normas, mandatos, teorías que sirviesen para «habilitar» las acciones, para justificarlas y sancionarlas. No hay códigos abstractos o instituciones que consoliden o faciliten lo que los hombres hacen. El espacio social que los héroes habitan, como protagonistas y creadores de esta primera «ética», y lo que en él hacen, es, en realidad, el complejo sistema sancionador y proclamador de sus hazañas. Tal vez sólo la muerte, el destino, la fama y el esfuerzo trazan ciertas fronteras a las que la pasión se somete. Tal vez, también, la mirada de los dioses refleja, con todas sus contradicciones, un lejano horizonte en el que contrasta lo que los hombres hacen.

El *ēthos* no brota de la reflexión, del pensamiento que interpreta la experiencia, sino que se solidifica en las obras y en la actividad de los hombres. La red que se teje entre los individuos determina los niveles de lo posible y cerca el espacio de lo necesario. Esa red amplía el horizonte de las propias necesidades hacia la posibilidad que trazan las necesidades de los otros. Pero estas necesidades emergen del hombre mismo, de su sorprendente y lenta instalación en la naturaleza que lo limita y que acaba transformándose en historia, o sea, en posibilidad. Marcado por la urgente e inevitable condición de pervivir, cada individuo tiene que acabar aceptando el juego que le señala la pervivencia de los otros. Esta pervivencia, superado ya el nivel de la naturaleza pura y convertido en naturaleza humana, va enhebrando, en su dinamismo, en su «energía», la consistencia del *ēthos*. En el espacio de lo natural, la posibilidad que abre la siempre mutable y varia armonía de cada individuo se consolida en formas

que hacen fluir la convivencia de esos seres aislados sobre cauces que sus propias obras y sus comportamientos han ido trazando. A esos cauces se les llamará *ēthos*, o sea, el resultado de obras sancionadas por un cierto valor, una cierta utilidad para facilitar la convivencia: «armonía de tensiones opuestas», buscando, conjuntamente, destensar su oposición. La aceptación de ese *ēthos*, fruto de lo colectivo, conforma, también, la estructura de lo individual. El *ēthos* no es sólo cauce por donde fluyen los individuos y por donde más fácilmente se armonizan sus contradicciones, sino que en esa lucha que cada ser ve obligado a llevar para incorporarse a lo colectivo se configura una nueva forma, histórica ya, de individualidad.

3. La escritura del «ethos»

No sabríamos nada de ese *ēthos* pasado sin la escritura. Podríamos, tal vez, conjeturarlo por restos arqueológicos, por noticias dispersas, por el esfuerzo de los historiadores; pero no bastaría para intuir su génesis, para vislumbrar su sentido o analizar sus valores. Los poemas homéricos permiten el comienzo de esa reconstrucción, y muestran el primer tejido de un *ēthos* y el material de que ese tejido está hecho. En él se descubren los proyectos ideales que sobrepasan el espacio de la pervivencia en la naturaleza, para crear una convivencia en la cultura y en el lenguaje que la expresa. Pero, además, este primer reflejo en el que se dibujan los perfiles de una sociedad que, probablemente, sólo vivió en la escritura dejó al descubierto, a través de la lengua del poeta, el punto de inserción con la vida en la sumisa aceptación de sus oyentes. En este momento, el poema es, verdaderamente, creación: se integra en la conciencia del individuo y modifica, corrige y sanciona sus obras. Por ello, los poemas de Homero, en el casi total silencio de una época de la historia griega, hablan un lenguaje distinto de aquel que hablarían aquellos oyentes sumisos. El poema irrumpe, así, en la historia con la fuerza del mito, de la poesía, de la «otra vida» que los hombres viven cuando quieren arrancar de la clausurada naturaleza la posibilidad que se abre con el sueño y que se proyecta con el deseo.

La *Ilíada* y la *Odisea*, con independencia de los problemas que ha planteado la «cuestión homérica», narran una cierta secuencia cronológica y se desarrollan, fundamentalmente, en dos ámbitos dis-

tintos. El mundo de la *Ilíada* se limita al espacio que separa las naves de los aqueos y las murallas de Troya. Sobre este paisaje se proyecta la sombra del Olimpo, y en el aire que respiran los héroes vuelan, con su carga mortífera, los dioses. El mundo de la *Odisea* es incomparablemente más extenso. Tan extenso como requieren las condiciones de un viaje y de los dos viajeros que, cada uno por su lado, lo emprenden: Telémaco y Ulises. Es cierto, que una buena parte del viaje de Ulises es el relato que éste hace, a los feacios, de las aventuras anteriores a su llegada a la isla, y que se extiende a lo largo de cuatro cantos. Personaje y narrador al mismo tiempo, Ulises articula ya la vida y la historia, y en ellas aparecen paisajes diversos, vividos a través de alguno de sus habitantes. Calipso, Circe, Polifemo, las Sirenas, incluso el mundo de los muertos, ofrecerán fugaz cobijo al viajero; pero casi la mitad del poema se desarrolla en la isla de Itaca, que señala el objetivo del viaje, su meta postrera. Las diferencias de los dos poemas han sido descritas repetidas veces y estas diferencias han originado, sobre un fondo común, dos «éticas» distintas. La ética de la *Ilíada* va surgiendo de la peculiar situación en que los hombres se encuentran. El *pólemos*, la guerra, es el horizonte donde se proyecta todo lo que se hace. Una guerra abierta, convertida en una segunda naturaleza. Con excepción de Ulises, a quien veremos en la *Odisea* haciendo de huésped, de mendigo, de amante, los héroes de la *Ilíada* son casi exclusivamente combatientes. No podemos imaginarlos en ocupaciones más pacíficas, aunque las pequeñas biografías con que el poeta cubre, piadosamente, al guerrero, antes de que las «rodillas pierdan su vigor», nos dejan entrever un mundo ya lejano, de una perdida y plácida felicidad. Ese mundo feliz se refiere, sobre todo, a los padres, o a la esposa, recién casada y sola (*Ilíada*, XI, 221 y ss.); viuda «en el reciente tálamo» (*Ilíada*, XVII, 36), «a la que continuamente desea» (*Odisea*, V, 210); a la riqueza (*Ilíada*, XIV, 121-125); a la patria añorada, Itaca, «hermosa al atardecer» (*Odisea*, IX, 21); al hijo protegido por el amigo y dueño de un palacio de «elevado techo» (*Ilíada*, XIX, 333). «Así dijo llorando Aquiles y los caudillos gimieron, porque cada uno se acordaba de aquellos a quienes había dejado en su respectivo palacio» (*Ilíada*, XIX, 338-339).

4. Los héroes hablan

Las relaciones de poder, la paz del dominio sin violencia sobre los hombres y las cosas, han quedado truncadas. La plácida sociedad que, en parte, se refleja al otro lado del poema y su guerra queda ya como un sueño perdido. A este lado los héroes, los *áristoi* que luchan junto a sus dioses, sus mitos y sus recuerdos, y que no tienen ya, para intentar la organización de una vida en común, sino el camino de la cada vez más próxima Polis. Para ello poseen algunas instituciones, algunas formas de convivencia. La *Ilíada* y la *Odisea* abundan en diálogos. Los héroes discuten, se comunican, hablan consigo mismo (*Ilíada*, XXII, 99 y ss.). Las «aladas palabras» (*Ilíada*, IV, 337) que se «escapan del cerco de los dientes» (*Ilíada*, IV, 350; *Odisea*, III, 230) son el vínculo imprescindible para que surja, entre ellas, una forma nueva de sociedad. Mentor anima a los itacenses, convocados en asamblea para que «cerquen con sus palabras a los pretendientes y no estén sentados pasivamente y en silencio» (*Odisea*, II, 239 y ss.). El lenguaje, además de las «obras» (*Odisea*, II, 272), servirá para modificar la conducta de los hombres y para constituir, sobre ella, las nuevas fórmulas de sociabilidad. No es extraño, pues, que al comienzo del canto VII de la *Odisea* se cuente que Alcínoo reinaba sobre los feacios y «el pueblo lo escuchaba como un dios» (*Odisea*, VII, 11). El poder de Alcínoo se organiza en torno a su palabra. A través de ella se recorre el espacio de la experiencia vivida, se recuerda el pasado y se alarga y enriquece el presente. La venerable figura de Alcínoo, como la de Néstor o Fénix en la *Ilíada*, adquiere el poder por la palabra. Con ella el pueblo se siente protegido y encuentra en el mito o en las historias que se le transmiten, no sólo la reconstrucción del ámbito ideal donde se reconoce, sino las razones que van a justificar el sentido de sus obras. Por ello Ulises, invitado por Alcínoo, se convierte, él también, en narrador de sus propias hazañas. «Hay en ti —dice Alcínoo— una belleza de palabras y una especie de sensatez y, como un aedo, has sabido contarnos lo que nos has contado»» (*Odisea*, XI, 367-368). «Un hombre es inferior por su aspecto —dice en otro lugar Ulises—, pero la divinidad le corona con la hermosura de la palabra y todos miran hacia él complacidos» (*Odisea*, VII, 169-171). Saber hablar y realizar grandes hechos es lo que Peleo encargó a Fénix que enseñase a Aquiles (*Ilíada*, IX, 443).

Esta palabra que, unida a las obras, aparece frecuentemente en los poemas descubre la única posibilidad de romper el oscuro horizonte de la guerra, de salvar la violencia de la naturaleza, por medio de la mirada y la voz de los hombres. El hablar que fundará la vida «racional» habría de convertirse en sustento de la Polis, de la «Política», del primer proyecto importante de compensar inicialmente, con el lenguaje, el egoísmo del individuo, la excluyente autonomía del linaje o la tribu. Sólo la palabra tenía poder de comunicar otra cosa que el simple dominio del cuerpo y la riqueza, de las armas y la violencia: la palabra se convertía, con la retórica, en arma que podía también equivocarse, oscurecerse, desdoblarse; pero que no agotaba sus posibilidades en el monótono ejercicio de la fuerza. Por eso no es contradictorio que el duro guerrero Aquiles, en un momento en el que el recuerdo de Patroclo y la presencia de su madre le sumergen en la «intimidad», exclame, «Ojalá pereciera la discordia para los hombres y para los dioses, y con ella el rencor, que hace cruel hasta al hombre sensato, cuando más dulce que la miel se introduce en el pecho y va creciendo como el humo» (*Ilíada*, XVIII, 107-110).

5. «Padre de todas las cosas»

Pero en el mundo homérico es, originariamente, la guerra la que orienta y determina los hechos de los hombres. En ella, esos hechos se convierten en hazañas, y esta transformación permite adivinar la coherencia que los justifica más allá del paisaje bélico. El desnudo horizonte en el que unos hombres aparecen como enemigos de otros pone al descubierto una situación real, enmascarada tantas veces por la cultura. Precisamente el reconocimiento y la aceptación de esta situación esencial en la vida humana, el no enmascaramiento de su existencia, permite otro tipo de lucha que conduce a superarla. Por ello los héroes hablan, se comunican. El lenguaje les pone en los labios la esperanza de que, alguna vez, no sea la fuerza —reflejo del poder gratuito— la que remedie la miseria, la rivalidad, el odio. Este lenguaje, tan singularmente hablado en los poemas, va elaborando las posibles respuestas a aquellas tensiones contradictorias, que buscarán, al fin, un remanso en la armonía de la *polis*.

Es cierto que en un mundo que está encadenado a la escasez y,

en muchos momentos, a la miseria, la superación no puede sustentarse únicamente en «teorías», o sea, en palabras, sino que parece necesario promover una «praxis», una actividad real que combata y, si es posible, elimine esas condiciones precarias que rodean la vida. En el libro II de la *República*, Platón había aludido a este hecho.

> Pues bien, estimo que la Polis nace cuando descubrimos nuestra indigencia ... En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro porque le necesita ... como hay necesidad de muchas cosas ... llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse, ¿no daremos a este alojamiento el nombre de Polis? (*Rep.*, II, 369b-c).

Hacia esa constitución «política» es hacia la que hay que tender, para lograr la armonía de esas necesidades, si es que, efectivamente, los hombres se «convencen» de que vivir es situarse al otro lado de la violencia. En esto consiste, fundamentalmente, la organización de la sociedad. A ello parecen orientarse también las doctrinas «éticas» que, partiendo del hecho de la indigencia, han pretendido modelar al hombre en la conformidad con un destino, al que, por cierto, no se conforman los poderosos. Efectivamente, en determinados momentos de la historia, el «poder» ha amalgamado su proyecto de dominio con teorías que le ayudaban a conseguirlo. Pero esto nos conduce a otro texto de Platón, al comienzo de las *Leyes*. Allí se alude a la legislación cretense que siempre se ha promulgado «mirando a la guerra». La vida colectiva está proyectada hacia esa perspectiva «pues lo que la mayoría de los hombres llaman paz no es más que un nombre y, en realidad, hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás» (*Leyes*, I, 625e). Esta tesis general que condiciona la vida, tal como nos narra Platón, no se especifica sólo en determinadas situaciones colectivas, sino que alcanza el centro mismo de la individualidad. «Todos los hombres son, pública o privadamente, enemigos de todos los demás, y cada uno también enemigo de sí mismo» (*Leyes*, I, 626d). Éstos son los extremos entre los que se tensa el arco del *ēthos* homérico. Pero, precisamente, lo que nos permite adivinarlo es que, entre esa indigencia y esa guerra, va a actuar el héroe, y sus obras van a convertirse en hazañas.

6. «Areté» y «agathós»

En los estudios sobre la «ética» de Homero se ha insistido sobre el carácter agonal de sus personajes. El sistema de valores que le sirve de base está casi totalmente establecido sobre la superioridad de los distintos protagonistas del mundo épico. Este carácter competitivo no es, por supuesto, exclusivo de la época heroica; pero en los siglos posteriores estará ya socializado, a través de un largo proceso en el que se va a constituir la filosofía y el pensamiento político de los griegos. Por eso mismo, el interés de este primer momento literario de nuestra cultura no consiste, solamente, en su carácter «original», en el descubrimiento de rasgos «primitivos», sino en el hecho de que aquí se hacen patentes las directrices de una buena parte de la ética posterior.

El comportamiento individual se socializa a través de un modelo. El carácter preeminente de los héroes que discurren por los poemas les otorga una función paradigmática. Su comportamiento no queda sumido en el angosto espacio de la naturaleza individual y de sus limitados logros. Cada hecho tiene una resonancia que precisa de otras individualidades. Pero ello implica una forma de cultura donde se dan ya proyectos colectivos en función de determinadas decisiones, hábitos o ideas. El individuo no está exclusivamente cercado por el imperativo de subsistir, de permanecer en el ser de la naturaleza. Para ello bastaría el ínfimo nivel que marca la «lucha por la vida». Aunque este nivel siga siendo imprescindible y condicionante en el desarrollo del hombre, las formas culturales han expresado, muchas veces, su capacidad de progreso, en la medida en que han sabido disimular esa lucha.

Los primeros modelos que presentan los poemas homéricos, permiten entrever el origen de esos términos fundamentales a toda ética, como son, «bien», «mal», «responsabilidad», «obligación», etc. Estas palabras o sus equivalentes ciñen su significado a la situación «polémica» que las produce. El héroe griego es adjetivado, frecuentemente, como *agathós*, como «bueno»; pero esta bondad no tiene nada que ver con el enredo semántico que a lo largo de los siglos ha llegado hasta nosotros. Como se ha señalado (Snell, 1955, pp. 223-224), «bueno» en Homero no connota nada relacionado con la idea convencional de bueno. Su campo semántico se rellena, más bien, de conceptos que expresan utilidad, capacidad de hacer algo, algo

que «sirve». Pero este servicio implica ya una superación de la utilidad «egoísta». La utilidad «para sí mismo» no podría apenas concebirse, ni siquiera cuando Aquiles reclama, al comienzo de la *Ilíada*, la parte de botín que Agamenón le niega. Porque esa supuesta bondad que el héroe tiene va unida a otro concepto fundamental en la filosofía griega, el concepto de *areté*. Este término que, a través del latino *virtus*, ha adquirido en el vocabulario moderno un sentido absolutamente distinto del de su origen griego, hay que entenderlo en sus verdaderos contextos. Esta operación hermenéutica no es una operación complicada; pero el éxito de semejante reconversión semántica nos facilita no sólo una reflexión libre sobre las palabras clave de la filosofía, sino que, al mismo tiempo, libera también la mente de toda una serie de prejuicios que lastran su creatividad.

Areté, como es sabido, significa algo así como 'excelencia', capacidad de sobresalir; dones que se poseen y que conceden al poseedor una cierta preeminencia, un cierto poder. Esta *areté* es un atributo fundamental del *agathós*, que acaba integrándola en sí mismo. El *agathós* se convierte, así, en *aristós*. En el canto XI de la *Ilíada*, Néstor hace un largo relato en el que, entre otras cosas, cuenta a Patroclo su encuentro con Aquiles, en el palacio de su padre, y cómo el anciano Peleo da a su hijo el consejo de «siempre ser el mejor (*aristeuein*) y estar por encima de los otros» (XI, 784). El verbo *aristeuein* supone ya esas determinadas hazañas con las que el héroe probará su *areté*. Esforzarse por ser el mejor imprimirá en el héroe un dinamismo que alcanza su sentido en el espacio bélico en el que tiene que medirse. Pero este esfuerzo no basta. Las hazañas del guerrero, del hombre que no tiene otro horizonte que el de contrastarse continuamente consigo mismo en el otro, necesita del otro, enemigo o amigo, el reconocimiento. Su vida queda proyectada así en un marco social para el que vive y al que, en el fondo, sirve. La hazaña nunca es completamente individual. El individuo humano es también, como su misma naturaleza le enseña, indigente. Ser el mejor requiere que alguien lo sepa e, incluso, que lo comunique. En este momento es cuando la *areté*, la excelencia, adquiere su verdadero sentido. Por ello, el concepto de modelo, de «ejemplo», no es un concepto abstracto, no es una *theoría*, sino que está encarnado en la vida, en el *aristós* que, al vivir, señala el camino de su *areté*.

Pero ser *aristós* es «ser dicho» *aristós*. Cuando Héctor descubre que Deífobo no está a su lado y que Atenea le ha engañado, acepta,

al fin, su destino, «pero no quisiera morir cobardemente y sin gloria, sino realizando algo grande, que llegara a conocimiento de los venideros» (*Ilíada*, XXII, 304-305). Ni siquiera basta que le reconozcan los troyanos. El héroe necesita al poeta, necesita al lenguaje que llegue más lejos aún de lo que alcanzan las raudas, efímeras y «aladas palabras» (*Ilíada*, IV, 337). Este lenguaje es esencial para que se «socialicen» sus obras. En la vida de la lengua, cada conciencia que asume un mensaje inserta su propia temporalidad, o sea su propia vida, en la vida del modelo, en aquella forma de su existencia por medio de la que se supera la inevitable soledad del cuerpo y de su praxis.

7. El significado de la admiración

El concepto de modelo muestra, entre otras cosas, la ruptura con la cotidianidad y la apertura hacia un espacio ideal, habitable también por el hombre, sin necesidad de que se den idénticas condiciones a aquellas en las que se sitúa el modelo. Porque la solidaridad, la comunidad en las ideas, en la fuerza que emanan las figuras míticas que las expresan, no surge de la supuesta irrealidad de la situación que el poeta describe. Por medio del mito se configura un espacio, irreal también como el del poema; pero donde, en determinadas circunstancias, puede construirse una forma de realidad. Vivir, por consiguiente, no se agota en aquellos hechos cotidianos que el público del poema experimenta realmente. Vivir es también una cierta forma de esperanza; pero la esperanza vacía, el simple esperar desde lo mismo y hacia lo mismo, es todavía más lento y plano que el monótono transcurrir de los días. Con los poemas épicos, los griegos empezaron a sentir, al lado de su propio tiempo humano, configurado por la necesidad, otro tiempo, configurado por el destino, por el poder, por la amistad, por el honor, por el valor, por la prudencia, por la generosidad.

La encarnación de estos modelos eran unos seres especiales. Su carácter ambiguo, sujetos a la naturaleza y a otras fuerzas distintas que los griegos llamaron dioses, aunque les situaba al otro lado de lo que son los hombres, les hacía aproximarse, por medio de esa misma ambigüedad, a aquellos sentimientos, emociones, pasiones que el oyente de los poemas, por su propia experiencia, conocía. Las imá-

genes, los símbolos, podían no tener otra consistencia que la del lenguaje que los transmite; pero el hilo que los ensarta, ensarta también la personalidad del lector o del oyente y, de alguna forma, le arranca de los propios límites y le abre el dominio de la posibilidad. Por eso el modelo y el héroe que lo expresa son admirados. La admiración quiere decir que la vida se identifica con el sueño, que el tiempo real de quien admira se llena del contenido propuesto por el poeta, del contenido insinuado en las hazañas.

Por supuesto, cabe una interpretación, fácil de justificar, sobre todo cuando esa interpretación encuentra ejemplos parecidos, a lo largo de la historia, hasta nuestros días. El modelo homérico puede servir para el adoctrinamiento ideológico. El pueblo, el *demos*, ve el poder en la espada de esos héroes que se parecen a aquellos señores a los que tienen que obedecer. Las fuerzas «sobrenaturales» que se comprometen con los héroes, que los protegen o abandonan, marcan la inseguridad de la existencia, la inutilidad de ciertos combates, e inician, así, la historia universal de la resignación; sobre todo en aquellos a los que, para bien o para mal, nunca mirarán los dioses. Y sin embargo, el consciente sistema que pretende el aletargamiento colectivo, y maquina una psicología de la alienación, tendría que esperar todavía muchos siglos. A pesar de esa posible «lectura», para la que indudablemente pueden encontrarse pruebas, y a pesar de la extraordinaria elaboración artística de los poemas, su mundo ideológico es mucho más espontáneo de lo que un ligero análisis sociológico puede ver en ellos.

8. La «fama» del héroe

Las hazañas de la *Ilíada* y el paisaje bélico en el que se desarrollan dejan ver una determinada estructura de valores. Los héroes luchan, hablan, invocan, matan. La efímera existencia que viven está marcada por un esfuerzo continuo. Vivir es combatir. Un esfuerzo casi inútil, para un fin aparentemente doméstico: vengar a Menelao, rescatar a Helena. Pero este empeño trivial para tan feroz contienda nos permite ver también la primera descripción de las motivaciones y valoraciones de la vida, aunque sea desde la atalaya de sus altivos protagonistas.

El ideal heroico que sustenta a los combatientes les hace insistir

en el linaje, la nobleza de aquellos a los que se enfrentan. No hay héroes anónimos, muertes anónimas. Los héroes conocen las vidas de sus adversarios, conocen su riqueza y sus ascendientes; se hablan. La muerte del otro revierte «gloriosamente» hacia su rival. Idomeneo, caudillo de los cretenses, le dice a Meriones que le pregunta por un buen lugar para el combate: «Vayamos por la izquierda del ejército, para ver si presto damos gloria a alguien, o alguien nos la dará a nosotros» (*Ilíada*, XIII, 327). Y esta gloria es ya, como se indicó, una forma de socialización. Se habla del valor de aquel héroe que venció a otro, valeroso también. Y esta victoria es más firme y más alta si el otro, el rival, es también «victorioso», si puede ser victorioso. No es un vencido quien sucumbe, sino un posible vencedor. La gloria del héroe vencido no es vencida. Se vence a un hombre; pero la gloria que arrastra en su caída, la *areté* que lleva consigo, el linaje que le ata al tiempo pasado, no perece con él; lo recoge la fama de aquel que lo ha vencido. En alguno de los combates, antes de la muerte del guerrero, el poeta recuerda quién era y de dónde venía el héroe herido, como si en ese momento de la muerte se quisieran sintetizar algunos de los aspectos de su particular *areté*.

> Fue Ifidamante Antenorida valiente y alto de cuerpo ... Era todavía niño cuando su abuelo materno, Ciseo, padre de Teano, la de hermosas mejillas, le acogió en su casa, y así que hubo llegado a la gloriosa edad juvenil le conservó a su lado, dándole su hija en matrimonio. Apenas casado tuvo que dejar el tálamo para ir a guerrear contra los aqueos. Tal era el que salió al encuentro de Agamenón Atrida ... para dormir el sueño de bronce, lejos de su legítima esposa, cuya gratitud no llegó a conocer, después que tanto le diera: habíale regalado cien bueyes y prometido mil cabras y mil ovejas... (*Ilíada*, XIII, 221-245).

Estas breves biografías surgen, pues, en el momento en que el héroe se enfrenta a su destino. Euforbo, antes de atacar a Melenao le dice: «Ahora pagarás la muerte de mi hermano de que tanto te jactas. Dejaste viuda a su mujer en el reciente tálamo; causaste a nuestros padres llanto y dolor profundo. Yo conseguiría que aquellos infelices dejaran de llorar, si llevándome tu cabeza y tus armas las pusiera en manos de mis padres» (*Ilíada*, XVII, 37-40). Antes de que caiga herido por la lanza de Idomeneo, el poeta cuenta que Otrioneo había pedido en matrimonio a Casandra, «la más hermosa de las hijas de

Príamo». Y una vez a sus pies, Idomeneo, que sabe la historia, se jacta con una buena dosis de humor negro:

> ¡Otrioneo! Te ensalzaría sobre todos los mortales si cumplieras lo que ofreciste a Príamo Dardánida cuando te prometió su hija: Traeremos de Argos la más bella de las hijas del Átrida y te la daremos por mujer ... Pero sígueme, y en las naves que atraviesan el ponto nos pondremos de acuerdo sobre el casamiento: que no somos malos suegros (*Ilíada*, XIII, 374-382).

Estas referencias a las esposas o a los padres (cf., por ejemplo, *Ilíada*, XIII, 173; XX, 407-410) anticipan el dolor de Tetis, de Príamo, de Andrómaca, de Hécuba. Dolor y gloria, pérdida y logros mezclados. Pero el gesto del héroe que vence lleva consigo esa nueva forma de ambigüedad. Su gloria de vencedor le enriquece también como posible víctima. Instrumento de cultura, la muerte no hace otra cosa que ampliar el mito, que alimentar la fama. Y precisamente el «ser dicho», el ser convertido en objeto de lenguaje, a través de la admiración que absorbe y levanta al otro, sutiliza su crueldad, en ese botín ideal, más importante aún que el de la originaria escasez, y el de la indigencia del cuerpo. Por eso Diomedes se resiste a pelear con un desconocido: «Cuál eres tú, guerrero valentísimo, de los mortales hombres. Jamás te vi en las batallas donde los varones adquieren gloria, pero ahora a todos los vences en audacia, cuando te atreves a esperar mi fornida lanza. Infelices de aquellos cuyos hijos se oponen a mi furor» (*Ilíada*, VI, 123-127). En la respuesta de Glauco se inserta el famoso texto en el que el hombre vuelve al nivel de la naturaleza y, en esa semejanza, recupera el sosiego que la cultura le roba. Respondióle el preclaro hijo de Hipoloco:

> ¡Magnánimo Tidida! ¿Por qué me interrogas sobre el abolengo? Cual la generación de las hojas, así la de los hombres. Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva, reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera; de igual suerte, una generación humana nace y otra perece, pero ya que deseas saberlo, te diré cuál es mi linaje, de muchos conocido (*Ilíada*, VI, 145-151).

La fama por la que tanto se lucha apenas le sirve al héroe para otra cosa que para vivir en la memoria de los otros. Los hombres

son, efectivamente, como las hojas de los árboles, y como ellas se suceden las generaciones. Pero a través de esa caída continua pervive el perfil que el esfuerzo heroico ha sabido marcar en la colectividad a la que pertenece. Precisamente esa gloria ajena, que pasa a manos del guerrero con su victoria, encuentra su más alta expresión cuando deja también de pertenecerle. Con ello se construye un valor esencial para la propia existencia. Este valor supera el innato egoísmo, a pesar de la creciente tensión que el héroe mantiene para afirmar su propia personalidad. Porque la afirmación de la singular existencia, que constituye un rasgo fundamental en esta primera y originaria interpretación de la aristocracia, va unida a la absoluta negación, con la muerte.

9. La muerte

La muerte del héroe es otro de los hilos que tejen la trama del *ēthos* homérico. La *Ilíada* abunda en escenas donde los héroes mueren unos a manos de otros. Como la fama, la muerte tiene también algo propio. No sólo «la muerte como oscura nube envuelve al guerrero» (*Ilíada*, XVI, 350), sino que a lo largo de todo el poema hay una serie de descripciones de heridas, de un extraño realismo y, en algunos momentos, de gran belleza poética. Después de contar la historia de Acátoo, de su esposa y su madre, el poeta lo enfrenta a la lanza de Idomeneo: «El guerrero cayó con estrépito, y como la lanza se había clavado en el corazón movíanla las palpitaciones de éste» (*Ilíada*, XIII, 442-444). Aquí el vigor de la imagen salta por encima de cualquier simple forma de realismo. La lanza que hiere recoge en su asta la vida que desaparece. Hay otros ejemplos en donde las armas reciben el último movimiento de la vida que se extingue (*Ilíada*, XVII, 297). En otros casos el guerrero mismo habla y analiza su propia herida. Glauco, con el brazo atravesado por una flecha de Teucro, se queja a Apolo: «Tengo una grave herida, padezco agudos dolores en el brazo y la sangre no se seca; el hombro se entorpece y me es imposible manejar firmemente la lanza ni pelear con los enemigos ... cúrame, adormece mis dolores» (*Ilíada*, XVI, 517-525). Esta misma consciencia del propio cuerpo hace surgir también la consciencia de su vulnerabilidad. De la misma manera que cada herida anuncia la fragilidad del cuerpo y enfrenta al hombre con la muerte, cada hazaña lo enfrenta con el posible eco

de la memoria. Sólo en la vida y frente a ese horizonte mortal puede el héroe compensar la insuperable limitación con la que nace. Vencer la muerte es, pues, vivir en la memoria. Por eso, el horror que despierta en el guerrero el ultraje a su cadáver.

La muerte es un dato de la experiencia que el héroe homérico descubre en su mundo. La única posibilidad de superarla es lograr que ese hecho individual se integre en el espacio colectivo de la fama, de la memoria de los hombres. El inconsciente impulso que lleva a descubrir ese deseo supone ya el comienzo, no de la conformidad con el destino, sino de una forma de superarlo: llenar ese destino con el singular esfuerzo heroico que, sin embargo, traspasa la frontera del individuo para convertirse en empeño colectivo. Estos héroes afanosos de su honra y capaces de dar, continuamente, la vida por ella, han abierto el camino —al crear modelos «admirables»— de un sistema de relaciones entre los hombres, en el que es posible el esfuerzo, el «idealismo», la generosidad. Es cierto que este modelo heroico no puede tener en cuenta las formas de comportamiento de aquellos oyentes de los poemas que no pertenecían, ni podían pertenecer, a la casta de los semidioses. Pero este horizonte de la lucha «idealizada», de la «energía» pura, de la incesante «agonía», es una forma de disolución en lo colectivo, de integración de la personalidad singular en la consciencia de los otros, por medio del lenguaje en el que viven las hazañas. El instinto egoísta, enemigo de una moral de la solidaridad, se disuelve en ese empeño por vivir más allá de lo que ciñen los límites de la piel. El gozo presente, el placer que se enciende en el tiempo del cuerpo, adquiere una modulación «intelectual» al recrear otro tiempo futuro, que se alcanza a través del lenguaje, aunque su realización sólo aliente en la esperanza.

Precisamente porque el horizonte de la muerte, determinada además por el destino, es insalvable, el héroe escogerá siempre la vida, con tal de que en ella pueda realizar una forma superior que la trascienda y logre, en la memoria, inmortalidad. Por eso la muerte no tiene consuelo. Con ello acaba el reino de lo humano, el reino de la posibilidad. Cuando Ulises desciende al mundo de los muertos, encuentra allí a Aquiles, el feroz y altivo guerrero, quien por volver a la tierra preferiría «servir en casa de un hombre pobre, con apenas hacienda, que ser el soberano de todos los que han muerto; pero dime, en cambio, si mi hijo ha marchado para ser el primero en la guerra» (*Odisea*, XI, 489-491). En el reino de los sombras ya no

cabe la «energía» —ese ejemplar concepto que Aristóteles habría de analizar siglos después—, ya no cabe esa actividad que construye la existencia, ni el cuerpo que administra la fuente de la vida. Ulises, ante la aparición de su madre muerta, cuenta cómo «tres veces me acerqué, pues tenía deseos de abrazarla, y tres veces voló de mis brazos como una sombra o un sueño». Al extrañarse de ello, la madre le expone

> lo que está establecido que pase con los mortales cuando uno muere: los nervios ya no sujetan la carne ni los huesos, que la fuerza poderosa del fuego ardiente los consume, tan pronto como el ánimo ha abandonado los blancos huesos y el alma va revoloteando como un sueño (*Odisea*, XI, 206-222).

Esta fuerza que anuda y organiza la vida, expresada en el término *thymos*, 'ánimo', es el principio originario, el impulso principal del guerrero. Pero, por ello, aun cuando resida en el cuerpo vivo, tiene que contrastarse con lo real, con lo que es objeto de su vigor. *Thymos* y *psyché*, poderes que habitan en el hombre, son los que le abren al mundo y orientan y llenan su personalidad. Hay, pues, que aprovechar el tiempo en que se dispone de ellos. «No es posible prender ni asir el alma humana para que vuelva, una vez ha salvado la barrera de los dientes», dice Aquiles. Esta inasibilidad del alma, este carácter efímero y fugaz es lo que le mueve a plantear su vida en la única alternativa posible.

> Mi madre la diosa Tetis, de argentados pies, dice que el hado ha dispuesto que mi vida acabe de una de estas dos maneras: Si me quedo a combatir en torno de la ciudad de Troya, no volveré a la patria, pero mi gloria será inmortal; si regreso, perderé la ínclita fama, pero será larga mi vida, pues la muerte no me sorprenderá tan pronto (*Ilíada*, IX, 408-416).

10. Elegir la memoria

La posibilidad de elección, por parte de Aquiles, supone ya el ascenso a una determinada perspectiva moral. Pero elegir implica, también, una fisura en el monolítico muro del destino y en la forma como éste se hace presente al hombre. Si Aquiles elige es porque

encuentra la alternativa desde la que el vivir le ofrece los elementos suficientes para una «valoración». Elegir es valorar; establecer los criterios que nos proyectan hacia uno de los posibles caminos de la existencia. Toda elección, para que efectivamente lo sea, necesita la suficiente «neutralidad» en el sujeto que elige. Esta neutralidad quiere decir que hay un lugar del sujeto a donde no llega *todo* el destino; un rincón donde queda siempre abierta y expectante la temporalidad. En él se establece que la vida y, por consiguiente, el instinto de defensa del propio yo, el egoísmo implacable, puede quedar domeñado por una idea a la que el individuo entrega, precisamente, el privilegio de su singularidad. Desde el momento que tiene lugar esa elección hacia el largo territorio de lo colectivo, comienza el *ēthos* a salir del cubículo del cuerpo para entrar en el espacio donde se teje lo social y se inicia, realmente, la humanización (Havelock, 1973, 51). Vivir en la memoria; elegir la muerte en el tiempo de la naturaleza, para vivir en la esperanza de un lenguaje que habla de sujetos, vencedores de lo efímero, significa creer que la existencia, a través de la palabra, llega más allá de lo que alcanza el tiempo asignado a los hombres, y es más valiosa que la simple singularidad que la encarna.

Sin embargo, las razones que hacen posible esa elección son razones que han roto el vínculo que engarza el «hacer» con los elementales criterios del egoísmo, y que en la desarmonía, implícita en todo acto, entre utilidad y generosidad, entre individualidad y solidaridad, el héroe se inclina hacia lo solidario, hacia la memoria como forma, paradójicamente superior, de mismidad. Aquiles no volverá, efectivamente, a la patria; pero su gloria será inmortal, tal como él mismo vaticina. ¿En qué consiste, sin embargo, esa forma de inmortalidad sin sujeto, ese supeditar la presencia del tiempo vivido, aunque pueda encarnarse también en el dolor, a la esperanza de que un nombre pueda ser recordado? Desde el momento en que se expresa semejante deseo, se piensa que es posible construir una forma de existencia, que no se apure absolutamente en el breve tiempo de la vida. Pero llegar a semejante propuesta implica, además, todo un replanteamiento de elecciones y reelaboraciones intelectuales que practican ya, en su abstracción, el ancestral y cada vez más evolucionado impulso de la cultura. Esa elección se lleva a cabo celebrando, por primera vez en la historia de la tradición literaria, la ceremonia de negarse a sí mismo como realidad, para integrarse en el espacio de

la idealidad. Y esta negación lleva implícita una afirmación extrañamente coherente: aquella que sobrepone el modelo a las ventajas que pudiera arrebatar el individuo concreto que, de esa forma, inicia la inacabable aventura de aproximarse a él.

Bibliografía

Los poemas homéricos, compuestos al parecer entre los siglos VIII y VII a. C., presentan diversos problemas relacionados con el carácter escrito u oral de su composición, con el autor o autores que los crearon, con la tradición épica anterior que pudiera resumirse en ellos. Una excelente introducción a todas estas cuestiones, así como a la lengua, religión y, en general, a todo el mundo histórico y cultural de este período se encuentra en la obra dirigida por Luis Gil y escrita, además, por F. Rodríguez Adrados, M. Fernández Galiano, Luis Gil y J. S. Lasso de la Vega, *Introducción a Homero*, Labor, Barcelona, 1984. La primera edición apareció en 1963, y a pesar de que se han publicado trabajos posteriores muy valiosos, los dos volúmenes de esta introducción siguen siendo el mejor libro de conjunto en castellano. Semejante es también la obra de A. J. B. Wace y F. H. Stubbings, *A Companion to Homer*, Macmillan, Londres, 1962.

Entre las obras más importantes sobre Homero y la cuestión homérica hay que destacar, además:

Finley, M. I., *The World of Odysseus*, Chattto and Windus, Londres, 1956; hay trad. cast.: *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980².

Havelock, Eric A., *Cultura orale e cività della scrittura, Da Homero a Platone*, Introducción de Bruno Gentili, Laterza, Bari, 1973. (El original inglés, publicado en 1963, llevaba el título de *Preface to Plato* y apareció en Harvard University Press.)

Kirk, G. S., *The songs of Homer*, Cambridge University Press, 1962; hay trad. cast.: *Los poemas de Homero*, Paidós, Buenos Aires, 1985.

Marzullo, B., *Il problema homerico*, Riccardo Ricciardi, Milán, 1970.

Schadewaldt, W., *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart, 1965.

Una buena obra de divulgación es la de Herbert Bannert, *Homer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburgo, 1979.

Entre las obras históricas que estudian el período homérico hay que mencionar los libros de:

Page, D. L., *History and the Homeric Iliad*, Berkeley, 1959.

Webster, T. B. L., *From Mycenae to Homer*, Methuen, Londres, 1964.

Una breve pero útil introducción es la de Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle, VIII^e-VI^e siècles av. J.-C.*, Éditions du Seuil, París, 1984.

Sobre historia económica véanse, por ejemplo:
Finley, M. I., *The ancient Economy*, Chatto and Windus, Londres, 1973.
Heichelheim, Fritz M., *Storia economica del mondo antico*, Introducción de Mario Mazza, Laterza, Bari, 1972. (La primera edición en inglés es de 1958.)

Por lo que se refiere a cuestiones éticas, un brillante y ajustado resumen es el capítulo de J. S. Lasso de la Vega en el libro dirigido por L. Gil, citado anteriormente. Otros trabajos más amplios y que estudian distintos aspectos de la ética homérica son:
Adkins, A. W. H., *Moral Values and political Behaviour in Ancient Greece*, Chatto and Windus, Londres, 1972.
—, *Merit and Responsability. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford, 1960.
Son excelentes algunos de los capítulos de las conocidas obras de B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europeischen Denkens bei den Griechen*, Claassen, Hamburgo, 1955 (hay traducción castellana), y de H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Beck, Munich, 1962.

Ediciones y traducciones:

La edición más usual del texto griego es la de D. B. Monro-Th. W. Allen, *Homeri Opera recognoverung brevique adnotatione critica instruxerung...*, Oxford Classical Texts, vols. I-II: Ilias; III-IV: Odyssee; V: Parerga, 1902-1912. Hay reediciones posteriores.

Hay, por supuesto, otras ediciones del texto griego, algunas de ellas bilingües como las tan conocidas de la Loeb Classical Library, con traducción inglesa, o de Les Belles Lettres, con traducción francesa.

De las traducciones al castellano destacan, sin duda, las de Luis Segalá Estalella, que han sido editadas repetidas veces y por distintas editoriales. De la *Ilíada* hay una notable traducción de Daniel Ruiz Bueno, en tres volúmenes, Hernando, Madrid, 1956. De la *Odisea* es excelente también la traducción de José Luis Calvo, Editora Nacional, Madrid, 1983, y la de J. M. Pabón, Gredos, «Biblioteca Clásica Gredos», Madrid, 1982, con prólogo de M. Fernández Galiano. Al catalán y en verso la tradujo Carles Riba, Alpha, Barcelona, 1953. Existe además una reciente traducción al eusquera de Aita Onaindía, Bilbao, 1985.

Carlos García Gual

LOS SOFISTAS Y SÓCRATES

Los sofistas fueron los hombres cultos de la Grecia de entonces y los propagadores de la cultura. Justamente esa movilidad y actividad que hemos visto entre los griegos, en la vida práctica y en el cultivo del arte, revelóse en aquéllos en el ir y venir y aplicarse a las representaciones; de suerte que, así como las cosas sensibles son modificadas y transformadas por la actividad humana, así también el contenido del espíritu, lo mentado, lo conocido, es removido de un lado para otro y se torna objeto de la atención, y esta atención se torna interesante por sí. El movimiento del pensamiento y el interior abandonarse al pensamiento, este juego desinteresado, conviértese ahora en el objeto mismo del interés. La ciencia del pensamiento se revela primero como un pensar formal, como el arte de mover de un lado a otro las representaciones. Los sofistas, que no son sabios ni hombres científicos, sino los maestros cultos del manejo del pensamiento, prueban lo que afirman y llenan de asombro a los griegos porque saben probarlo todo, como suele decirse. Los sofistas tenían respuesta para toda pregunta y puntos de vista generales para todos los intereses de contenido político y religioso; el ulterior desarrollo

consistió en probarlo todo, en descubrir en todo un lado justificable.

G. W. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*

1. Sofística e ilustración ateniense

En un texto citado a menudo, Cicerón afirma que: «Fue Sócrates el primero que hizo descender a la filosofía del cielo, y le buscó acomodo en las ciudades, e incluso la introdujo en los hogares, y la obligó a meditar sobre la vida y las costumbres, sobre los bienes y los males».[1] Esa consideración ciceroniana —que, desde luego, no pretende ser original, sino que responde ya a un aserto tópico— contrapone dos etapas de la historia filosófica griega: la primera, la de los presocráticos, se habría dedicado por entero a la especulación sobre la naturaleza, indagando las causas del todo, el fundamento del cosmos y de los fenómenos celestes; mientras que, luego, la influencia de Sócrates habría sido decisiva para orientar la reflexión hacia el mundo humano, hacia temas de moral y política.

Este aserto, apresurado y harto escueto, merece alguna puntualización. En primer lugar, conviene advertir que no hubo una contraposición tan tajante entre esas dos etapas de la atención filosófica. Basta pensar en Heráclito y Jenófanes para ver que algunos presocráticos se preocuparon ante todo de ética y de política, más que de la llamada Física o Metafísica. En segundo lugar, debemos regatearle a Sócrates el papel tan innovador que ahí se le presta. No fue él, desde luego, quien introdujo tal temática ni fue el primero en desinteresarse de investigar los fenómenos naturales para centrar la reflexión sobre motivos sociales, sino que Sócrates prolonga y acaso ahonda, con un nuevo talante más crítico, indagaciones ya emprendidas por otros pensadores de su tiempo.

Los responsables del nuevo giro intelectual, quienes pusieron ese énfasis en la crítica racional de los problemas de la sociedad fueron, fundamentalmente, los sofistas, aunque el cambio de enfoque no fue un fenómeno brusco, sino el resultado de un proceso histórico bien definido.[2] Sócrates está frente a la Sofística, y dentro de ella, como

Kant respecto a la Ilustración del siglo XVIII; la culmina y la supera.[3]

La referencia a la Ilustración, con las connotaciones consiguientes, al tratar de la Sofística griega, es ya un tópico; y, en lo esencial, tal comparación parece atinada y oportuna. Una época «ilustrada» parece caracterizarse por su confianza en la razón humana para plantearse y elucidar autónomamente los problemas fundamentales del hombre y la sociedad en su determinado contexto histórico, y por su empeño en reconstruir una organización social más justa, a través de una crítica de las tradiciones y una concepción racional de la función de la cultura y de la educación como factores de progreso. Conviene, desde luego, destacar los condicionamientos históricos de esta primera Ilustración, la helénica del siglo V a. C., en la que el movimiento cultural de la Sofística desempeña un papel protagonista, pero que está enmarcada en una más amplia renovación cultural en la espléndida Atenas de mediados del siglo. Esos condicionamientos generales son, básicamente, dos: de un lado, la herencia del pensamiento griego anterior, ese ímpetu humanista que viene desde Homero y Hesíodo hasta Simónides, Jenófanes y Esquilo; y, de otro, la pujanza económica y política de la democracia ateniense, que está en su apogeo. Estos presupuestos históricos determinan la implantación de la Sofística como movimiento ilustrado.[4]

Ninguno de los grandes sofistas era ciudadano ateniense, sino que todos ellos fueron a Atenas desde otras ciudades griegas. Gorgias era de Leontinos, en Sicilia; Protágoras de Abdera; Pródico de Ceos; Hipias de Élide, etc. Pero todos ellos confluyeron en la democrática Atenas de tiempos de Pericles, cuando la ciudad con su poderío marítimo se había colocado al frente de Grecia por su riqueza, su poder y su cultura. Allí pudieron encontrarse con otros visitantes de prestigio, como el filósofo Anaxágoras de Clazómenas, el urbanista Hipódamo de Mileto, y el historiador Heródoto de Halicarnaso, o con atenienses de singular valor intelectual, como Sófocles, Eurípides y Tucídides, o el propio Sócrates. En Atenas, «el pritaneo mismo de la sabiduría de Grecia», según dice Hipias (en el *Protágoras*, 337d), dieron ellos a conocer sus obras y sus ideas, y desde esa ciudad irradió la sofística su fermento intelectual, con el énfasis en lo retórico y sus críticas ideológicas y su inquietud cultural un tanto revolucionaria. En Atenas el joven Sócrates pudo, sin viajar a otros lugares, escuchar a los grandes sofistas y dialogar con ellos, del mismo modo como pudo comprarse allí, a buen precio, el famoso

libro *Sobre la naturaleza* de Anaxágoras, según nos refiere un famoso pasaje del *Fedón*.

A mediados del siglo v Atenas vivía una época de singular pujanza, tanto en lo político y económico como en lo cultural. La prosperidad material era una consecuencia de su imperio marítimo y de la administración democrática. La brillantez de sus realizaciones artísticas, como la construcción del Partenón y la reconstrucción de la Acrópolis, o el esplendor de sus representaciones trágicas, eran una muestra de la grandeza de miras de los atenienses. Fue una época áurea de la cultura griega, la de Pericles, de Fidias, de Sófocles, de Hipódamo, de Anaxágoras, de Hipócrates de Cos, y de tantos otros, entre los que hay que contar a Gorgias, Protágoras, Pródico e Hipias como figuras representativas. Fue un tiempo incomparable, que encontró en la guerra del Peloponeso un colofón trágico.[5] En ese ambiente inquieto y ávido de saberes es donde los sofistas, prestigiosos y seductores maestros, desarrollaron su actividad como educadores de los jóvenes y ahí ejercieron su influencia espiritual, presentándose como los intelectuales adecuados a la época, atractivos profesores de cultura y de *areté*.

La oferta correspondía a una demanda social clara de educación superior; una formación superior apropiada para destacar en la vida política del momento, en una sociedad donde el triunfo en los asuntos públicos podía obtenerse mediante la excelencia en la palabra y en el pensamiento, en un ambiente cívico donde la superioridad intelectual y la habilidad en el discurso persuasivo eran las armas para el dominio y el éxito. Los sofistas se presentaban como eficaces profesores de esa excelencia (*areté*) al servicio de quienes desearan ejercitarse en las ideas y los discursos y triunfar en la vida política.

El cuadro de época que Platón traza en su diálogo *Protágoras* evocando una reunión de los sofistas más prestigiosos, Protágoras, Pródico e Hipias, con un grupo de adeptos en casa del rico Calias, famoso por su afición a esas charlas y sus dispendios en tales actos, está dibujado con una inolvidable habilidad escénica. Al margen de algunos toques irónicos, el coloquio desarrollado allí entre el renombrado sofista de Abdera y el incisivo Sócrates parece reflejar bien lo que pudo haber sido una brillante tertulia sofística hacia el 440 a.C. También el joven Hipócrates, con su entusiasmo y su impaciencia por escuchar al famoso sofista de paso por Atenas, parece una figura muy significativa de ese tiempo. Hay otros diálogos platónicos que

nos ofrecen retratos de diversos sofistas y definiciones del sofista (como el diálogo titulado así: *Sofista*), pero éste dedicado a la figura de Protágoras presenta unos tonos mucho más claros y amables que los posteriores.[6]

Aquí se nos ofrece la definición del sofista como un *didáskalos paideias kai aretês*, «maestro de educación» —o «cultura»— y de «excelencia» —o «virtud»—, que parece convenir no sólo a Protágoras, sino a todos los profesionales de esa *sophía* que tiene un alcance práctico, mundana y cívica. «Llamándote sofista —dice Sócrates a Protágoras—, te presentas como maestro de cultura y de virtud, siendo el primero en considerarte digno de recibir un sueldo por tal motivo» (*Prot.*, 349a). Protágoras, que se ha proclamado capaz de hacer mejores a sus discípulos día a día y experto en el arte de mejorar a los ciudadanos para la convivencia, con la *téchne politiké*, acoge muy a gusto la definición de su oficio en los términos expresados por Sócrates. Al traducirlos al castellano conviene precisar su sentido: *paideia* es tanto 'educación' como 'cultura' o 'formación intelectual'. El sofista imparte sólo una educación superior, ya que, como en el mismo coloquio se ha señalado, existen otros educadores inferiores en la ciudad donde la misma convivencia es ya educación cívica.

Areté es, sin duda, una palabra clave no sólo en el diálogo, sino en la concepción misma de la vida cívica. Significa 'excelencia' o 'superioridad', a la par que 'virtud', con un fuerte énfasis en lo competitivo, como sucede en la *virtù* renacentista.

El sofista es, ante todo, un profesional de la educación y la cultura. Sobre todo, en la concepción defendida por Protágoras, de una cultura general, aunque algunos sofistas presumieron además de enseñar una suma de saberes varios, como el enciclopédico Hipias, que enseñaba aritmética y geometría, astronomía, música, mnemotecnia, historia, etc. Protágoras desdeña un tanto la enseñanza de esos saberes especializados (que inciden en esa erudición múltiple o *polymathía*, ya criticada por Heráclito como algo ajeno a la filosofía), para insistir en la formación general del ciudadano destinada a hacerle mejor en su conducta privada y pública. Un aspecto de esa educación es la capacidad para hablar mejor, construir mejores discursos y argumentar en favor de la tesis propia con destreza, «haciendo más fuerte el argumento más débil», si es conveniente. También aquí conviene subrayar el tono competitivo de esta didáctica: Protágoras

no promete hacer buenos a sus discípulos, sino hacerlos mejores. Mediante la *paideia* y la *téchne* puede mejorarse la *phýsis*; pero las condiciones naturales son la base para el aprendizaje y el progreso en la *areté*.

Esa profesión pedagógica identifica a los sofistas como miembros de un grupo intelectual, si bien no de una escuela. Como tales profesionales, *technítai*, es normal que aspiren a recibir de sus clientes una buena paga por su trabajo cualificado. Técnicos en las artes de la persuasión, en la redacción de discursos y en la crítica ideológica, practican la retórica en el sentido más amplio del término (y sin las connotaciones peyorativas con el que lo empleará luego Platón). La remuneración exigida y recogida por un Protágoras era elevada, y eso es una muestra de la elevada estimación social de su enseñanza. Es bien sabido que este empeño de cobrar por sus lecciones despertó los recelos y críticas acerbas de algunos conservadores, con la acusación de que los sofistas vendían el saber como una mercancía cualquiera. Para estos críticos, entre los que están Sócrates y los socráticos Platón y Jenofonte, los sofistas actúan como traficantes y tenderos de sus conocimientos; son mercachifles de una ciencia aparente, como dice Aristóteles, fundada en la mera *dóxa*, pregoneros de un bagaje trucado. Por otra parte, como subraya A. Heller, educan a individuos, privadamente, no por cuenta ni para la comunidad.[7]

En el recién citado *Protágoras* platónico podemos ver una muestra de los diversos métodos de exposición didática utilizados por los sofistas. Comienza Protágoras con un largo parlamento como discurso de exhibición, una *epídeixis*, que le atrae los aplausos del auditorio; luego, a instancias de Sócrates, quien rechaza los discursos largos como instrumentos de discusión, se ve forzado a dialogar por medio de preguntas y respuestas breves. En su larga disertación el sofista había empleado una narración mítica —la del mito de Prometeo, referido hábil y convenientemente[8]— para ilustrar su tesis mediante una interpretación alegórica del relato mítico; un poco más adelante recurre a un poema de Simónides para otra nueva explicación, que Sócrates, en una extremada parodia del método, lleva a una flagrante y arbitraria distorsión.

Tanto Protágoras como Hipias y algunos de los grandes maestros de la oratoria sofística se presentaban a su público dispuestos a disertar sobre cualquier tema que se les propusiera, en un calculado alarde improvisatorio. Eran, en efecto, virtuosos del discurso; y, especial-

mente mediante esos largos parlamentos, que destacaban tanto por su contenido como por su cuidada forma, sabían deleitar a su público. En ese terreno destacaba Gorgias, y hemos conservado un par de piezas oratorias suyas que, dentro de su aire lúdico, nos revelan lo artificioso y atractivo de tal arte. (Su discípulo Isócrates aprendió bien esa técnica; aunque, en claro contraste, él ya no improvisaba y ni siquiera estaba bien dotado para declamar en público; era un escritor y un gran educador e ideólogo acomodado.) En tales discursos, los sofistas desplegaban un bagaje cultural amplio y refinado, y en ese repertorio habitual las citas y comentarios de poemas e incluso mitos eran motivos gratos. No sólo porque la utilización de esos textos tradicionales era un buen instrumento para la *paideia*, sino porque en su interpretación y comentario podía lucir el sofista sus habilidades al rebuscar un nuevo sentido bajo las palabras antiguas. Esta sutil manipulación —que el irónico Sócrates lleva a la caricatura en el diálogo aludido— no estaba hecha con ningún turbio propósito, sino más bien por un claro afán de proseguir un método pedagógico tradicional. Ya en los poetas encontramos ejemplos de ese comentario sesgado de los mitos —así en algunos pasajes de Estesícoro y en Píndaro—, y más tarde el mismo Platón hará algo parecido en sus renovados relatos míticos.

Como ya hemos dicho, la profesión de «maestros de *areté*», el aspecto retórico general de sus enseñanzas y la perspectiva socialmente utilitaria de las mismas, distinguen a los sofistas como grupo frente a otros pensadores de la época, como Anaxágoras, Arquelao, o Demócrito, compatriota más joven de Protágoras.[9] No sólo es el hecho que los tres nombrados prosiguieran los estudios acerca de la Naturaleza en los mismos años en que los sofistas y Sócrates se ocupaban del mundo de la condición humana lo que los sitúa aparte, sino, sobre todo, su actitud ante la sociedad. Al presentarse como *sophistaí* y no con el título más humilde de *philósophoi*, estos pensadores acentúan su dominio sobre el ámbito del saber, y la búsqueda del mismo queda en un segundo plano. (Ahí radica un punto clave en el enfrentamiento a Sócrates, que reivindica el calificativo de «filósofo», de probable origen pitagórico, muy significativamente.) Los sofistas se las dan de sabios y, en tal sentido, el término cobrará en la tradición postsocrática una connotación peyorativa.

En todo caso, como profesores de excelencia, por su posición en el desarrollo de la educación griega, están situados en una tradición

histórica que tiene como precursores a los poetas. Como indica W. Jaeger:[10]

> Ya con Simónides, Teognis y Píndaro entra en la poesía el problema de la posibilidad de enseñar la *areté*. Hasta ese momento el ideal (aristocrático) del hombre había sido simplemente establecido y proclamado. Con ellos se convirtió la poesía en el lugar de una discusión apasionada sobre educación. Simónides es ya, en el fondo, un sofista típico. (Lo dice ya Platón, en *Prot.* 339a.) Los sofistas dieron el último paso. Traspusieron los distintos géneros de poesía parenética, en los que el elemento pedagógico se revelaba con el mayor vigor, en la nueva prosa artística en la cual son maestros, y entraron así en consciente competencia con la poesía, en la forma y en el contenido.

(En una competencia que percibimos muy claramente en Platón, que tratará de suprimir a los poetas competidores en el Estado ideal de su *República*, y tampoco aceptará a los dramaturgos en la ciudad de las *Leyes*.)

Frente a la tradición de la poesía educadora —tanto del pueblo como de la aristocracia, y no sólo en el caso de los poetas líricos recién mencionados, sino de un modo eminente en el caso de Homero y de los poetas trágicos, de un Esquilo, por ejemplo—, la sofística acentúa el poder persuasivo del *lógos.* Palabra, discurso, razón, razonamiento, todo ello queda contenido en el amplio campo semántico del término. «El *lógos* es un gran soberano que con un cuerpo pequeñísimo y totalmente invisible realiza acciones divinas ... Con la fuerza de su encanto hechiza al alma, la persuade y la transporta con su seducción», dice Gorgias en un párrafo de su *Elogio de Helena.* Estudiosos de la poesía y comentadores de los poetas, los sofistas se expresan en una prosa muy cuidadosa, con estilo un tanto artificioso, pero atento siempre a su efectividad *lógica.* No por casualidad son los creadores de la prosa ática, en la época en que se escriben los primeros tratados profesionales, como la *Téchne rethoriké* de Gorgias y los escritos en defensa de ciertas profesiones, de los que puede ser una muestra el *Peri téchnes* hipocrático.[11] En los versos de Eurípides hay ecos de las discusiones sofísticas;[12] y otros ecos de la prosa de Gorgias, con sus parcados y sus sonsonetes, se encuentran en Tucídides y en Isócrates. Más sutil, Platón puede permitirse paro-

diar algunos efectos retóricos de los viejos maestros, porque su prosa grácil y madura ya ha aprovechado las lecciones de aquéllos.

La base formal necesaria para el desarrollo de esas técnicas del discurso hizo avanzar el estudio y el análisis del lenguaje y la lengua. Los sofistas fueron los primeros teóricos de algunas disciplinas que luego perfeccionaron científicamente Platón, Aristóteles y los alejandrinos. Como señala W. Jaeger:

> Antes de la sofística no se habla de gramática, retórica ni dialéctica. Debieron ser sus creadores. La nueva técnica es evidentemente la expresión metódica del principio de formación espiritual que se desprende de la forma del lenguaje, del discurso y del pensamiento. Esta acción pedagógica es uno de los grandes descubrimientos del espíritu humano. En estos tres dominios de su actividad adquiere por primera vez conciencia de las leyes innatas de su propia estructura.[13]

En ese interés por el conocimiento de la lengua y del pensamiento hay una finalidad práctica: se trata de llegar así a un dominio a fondo de la elocuencia. Pero no podemos separar tajantemente estos intentos teóricos de la investigación real acerca de las leyes del lenguaje ni considerar estos inicios como algo meramente formal. En el diálogo del *Protágoras* afirma el sofista que «parte importantísima de la educación es ser entendido en poesía» (*Prot.*, 339a). Los sofistas ejercen una función crítica sobre textos poéticos. De ellos parten para un análisis de la lengua que es —como se ve en el ejemplo platónico— algo más que formal. Como dirá Antístenes, discípulo de Gorgias y de Sócrates, «el comienzo de la educación es la investigación de las palabras» (*archè paideúseos he tôn onomáton epískepsis*). En sus empeños hermenéuticos los sofistas se preocupan más por la retórica que por la poética; pero con ellos comienza también la filología, en cuanto crítica de textos y estudio de los autores antiguos, como Homero. Gorgias e Hipias son los pioneros en ese camino, junto con Protágoras, Pródico y Alcidamante.

Protágoras criticaba a Homero por alguna expresión incorrecta, como el haberse dirigido a la Musa en imperativo, al comienzo de la *Ilíada*, en vez de hacerlo en optativo, ya que era más justo exponer un deseo que un mandato al dirigirse a la divinidad en «¡Canta, oh diosa...!». Fue además el primero en estudiar las modalidades de la frase (distinguiendo cuatro tipos de oraciones: de deseo, interroga-

ción, aserto, y mandato). En relación con estos análisis estaba su teoría acerca de la dicción correcta, u *orthoépeia*, una cuestión que interesó también a su contemporáneo Hipias y a Demócrito. Aparte de algunos trazos pedantes, como cuando trataba de corregir el género gramatical de algunos nombres para adaptarlos mejor a su sentido, en esa búsqueda de la expresión correcta hay un deseo de precisión en la designación de los términos que nos parece muy significativo. También Pródico se interesó especialmente por la correcta aplicación de los nombres, la *orthótes onomáton*, atendiendo a las distinciones entre palabras que en el uso general pueden parecer como sinónimas. Platón recoge algunos ejemplos de tales distinciones. La búsqueda de una definición de los términos en que Sócrates se afanará encuentra aquí ciertos precedentes.

No conocemos las obras de los sofistas más que por referencias breves, a veces un tanto satíricas o paródicas, y no podemos precisar hasta dónde llegaron en sus análisis y enfoques críticos. En cualquier caso, aquí nos interesan menos sus logros concretos y su aspecto de precursores en varios campos que destacar su actitud ante el mundo del lenguaje. Hicieron de éste un objeto de estudio, y esa actitud es de por sí ya enormemente significativa. Como maestros de retórica fueron mucho más allá de un mero formalismo, y no se contentaron de ningún modo con formular una serie de esquemas para elaborar discursos, al modo de algunos rétores posteriores. Con los sofistas tenemos una visión crítica de la cultura —que ya tiene precedentes, en efecto, en Jenófanes y en Heráclito— en toda la amplitud del término.

A ese respecto es interesante señalar cómo incluso unas piezas retóricas de aspecto lúdico, que se presentan como *paígnia*, 'juegos', como los elogios de *Helena* y de *Palamedes*, y el opúsculo —que conocemos por un resumen— *Acerca del no ser* de Gorgias, son algo más que juguetes retóricos de un hábil literato. La misma idea del poder persuasivo del *lógos* que tiene Gorgias es ya sintomática de una concepción filosófica relativista. El hecho mismo de discutir la corrección de las expresiones lingüísticas comporta una visión del lenguaje o, mejor dicho, de la lengua como producto humano, como una institución social, que la razón puede comprender en su funcionamiento y mejorar mediante un uso apropiado.

Los sofistas distinguieron entre los productos de la naturaleza y los de la convención social, y aplicaron esa distinción a las institu-

ciones de nuestro mundo, a las leyes, a las costumbres, a los credos religiosos y políticos, etc. Frente a la naturaleza, *phýsis*, está la convención, *nómos*, bien cooperando, bien oponiéndose. La cultura humana es una combinación de ambos elementos. Hay un orden natural y un orden determinado por leyes y convenios humanos. Éste es uno de los temas centrales para la reflexión sobre la civilización y lo social. Aunque las soluciones aparezcan diversas, el problema se presenta como un fondo común a la discusión general de la época.

Los sofistas destacaron la oposición y el contraste entre la naturaleza, universal y eterna, y las convenciones legales, surgidas aquí y allí, con un valor concreto. Estos intelectuales viajeros habían advertido las variaciones de las creencias y las leyes, según los pueblos y según las circunstancias —un pensamiento que se encuentra bien recogido en Heródoto—, y sabían que las leyes, costumbres y creencias religiosas de los humanos no son inmutables ni están fundadas sobre un patrón universal. Al subrayar la antítesis frecuente entre la *phýsis* y el *nómos* —encarnado en los *nómoi* de diversas ciudades y épocas— los sofistas insisten en el carácter progresista de la cultura; y, en una primera época, esas teorías sobre la relatividad de las convenciones legales y el horizonte amplio de lo natural se incriben en una visión optimista de la civilización. Así es en el caso de Protágoras. Luego otros sofistas se apoyarán en esa misma antítesis para rechazar las convenciones democráticas en nombre del derecho natural del más fuerte —como hace Calicles, en el *Gorgias* platónico— o para eludir las restricciones legales que están afirmadas en contra de los instintos e intereses naturales de los individuos —según Antifonte. Más adelante veremos estos argumentos; por ahora, reseñamos que esta temática es uno de los ejes del pensamiento sofístico, en cuanto ilustrado y crítico.

Por encima de las tradiciones locales y las leyes de las distintas ciudades, los sofistas insistieron en que la naturaleza había hecho a los hombres iguales, y vieron en la común naturaleza racional un vínculo de humanidad y una base para la concordia, que podía lograrse mediante un pacto aconsejado y dirigido por los mejores en saber y consejo. Algo así es lo que propone, para dirimir la tensión en la discusión entre Protágoras y Sócrates en el ya citado diálogo platónico, Hipias.[14]

> Amigos presentes —dijo Hipias—, os considero yo a todos vosotros parientes y familiares y conciudadanos todos, por naturaleza, no por convención legal. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley, que es el tirano de los hombres, les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural. Para nosotros, en efecto, que somos los más sabios de los griegos y estamos, por tal motivo, congregados ahora en el pritaneo de la sabiduría de Grecia, nos sería vergonzoso conocer la naturaleza de las cosas y no realizar nada digno de esa reputación, sino enfrentarnos unos a otros como gente de lo más vulgar. Por tanto, yo os suplico y aconsejo, Protágoras y Sócrates, que hagáis un pacto coincidiendo uno y otro en el punto medio, a instancias nuestras, como si nosotros fuéramos una especie de árbitros.

Hipias se muestra partidario de una conciliación entre las dos posturas enfrentadas y se apoya para ello en la familiaridad que *por naturaleza* hay entre los hombres, y especialmente entre los más distinguidos por su saber. La frase de que la ley —el *nómos*— es «el tirano de todos, mortales e inmortales» es de Píndaro (y Platón la cita más extensamente en *Gorgias* 484b).

Una doctrina semejante podía resultar muy útil para las habilidades diplomáticas de algunos sofistas, que acudieron a Atenas como embajadores de sus ciudades —así, por ejemplo, Gorgias de Leontinos, o el mismo Hipias de Élide—. Pero, sin duda, esa idea de la igualdad de los humanos, que será resaltada por pensadores más avanzados que Hipias, como Antifonte y Alcidamante, es característica de estos ilustrados. En una sociedad esclavista y tan particularista como la griega de esa época tal tesis velaba un trasfondo revolucionario, que no llegó a desarrollarse en una praxis real. (Más tarde los estoicos vuelven a ella, al insistir en la fraternidad de todos los humanos en cuanto dotados de razón, recargarán con un sentido religioso la idea, haciendo a todos los hombres hijos de Dios, que es ante todo Razón, desde la perspectiva del estoicismo. Pero lo que el sofista subraya es que por esa familiaridad y racionalidad pueden los hombres llegar a un pacto, «en el punto medio».)

En las palabras que Platón ha puesto en boca de Hipias tenemos una clara expresión del talante democrático de éste. No menos claro es el apoyo ideológico de Protágoras a las realizaciones políticas de la democracia de Pericles. Hay testimonios de la relación amistosa entre ambos, y de la intervención significativa del sofista en la fun-

dación panhelénica de la ciudad de Turios, para la que Protágoras había redactado algunas leyes de marcado tinte progresista, como la que prometía una escuela gratuita y obligatoria para los ciudadanos, algo que no existía en la misma Atenas. Ya en la exposición y explicación del mito de Prometeo, Protágoras nos ofrece una concepción del progreso humano con una ideología claramente democrática.[15]

Una vez más Platón parece recoger teorías que el sofista habría expuesto en una obra suya, hoy perdida: *Perì tôn en archēi katastáseos.* Para Protágoras el progreso se basa no sólo en la capacidad técnica de los hombres, la *éntechnos sophía* prometeica, sino en su sentido de la moralidad, que ha permitido el desarrollo de la vida política, la convivencia ciudadana. Ese sentido moral, que comprende *aidós* y *díke,* 'pudor' y 'justicia', es el fundamento básico para la convivencia y, por tanto, para la civilización. A diferencia de las habilidades técnicas, que están repartidas muy desigualmente entre los humanos, el sentido de lo moral les fue participado a todos, sin excluir a nadie, y en ese reparto igualitario —del don de Zeus, según la versión mítica— se fundamenta el derecho que todos tienen a participar en la política, en los asuntos que a todos les conciernen. En tal terreno no hay especialistas y profanos, sino que por naturaleza todos poseen entendimiento suficiente para decidir y comprender en asuntos de política y moralidad.[16]

Esta fundamentación «mitológica» de la igualdad de derechos ante la ley cívica, la *isonomía* ateniense, expresa el sentir de los sofistas como educadores en la democracia. La educación no hace a los hombres buenos o malos, pero sí puede mejorarlos, aprovechando las disposiciones naturales que ya están en ellos.

2. Los sofistas más famosos

Hasta aquí hemos tratado de los sofistas como grupo, intentando subrayar los elementos comunes a todos ellos: su profesionalidad como educadores y maestros de retórica y dialéctica, su actitud crítica ante la sociedad y la tradición, su interés por estudiar el lenguaje, su ideología democrática. Pero, como ya decíamos, los sofistas no forman una escuela ni tampoco un grupo de pensadores homogéneo, sino que son gentes de procedencias diversas, con ideas distintas, y una personalidad propia muy acusada. Hay un notable individualis-

mo en la orientación didáctica de la sofística, tanto en las enseñanzas que cada sofista expone a sus discípulos para el uso propio que éstos quieran darles, como por la acusada personalidad de los mismos maestros.

Lamentablemente sabemos poco de ellos, ya que tan sólo se nos han conservado breves fragmentos de sus escritos y la imagen que Platón nos ha dado de sus autores no puede juzgarse como imparcial. Los sofistas han tenido, por influencia de la tradición platónico-aristotélica, una larga mala prensa en los manuales de historia de la filosofía. Una imagen distorsionada y criticada que los estudios más modernos nos ayudan a rectificar, pero que, por la falta de testimonios, resulta forzosamente muy escueta. Trataremos de evocar, muy sucintamente, las ideas fundamentales de los más destacados sofistas, Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, de los que Platón nos ha dado en algunos chispeantes diálogos un apunte personal inolvidable y un tanto sesgado por su propia perspectiva filosófica.

2.1. *Protágoras*

Protágoras de Abdera (*c.* 485-*c.* 415) fue, en efecto, el más famoso, el primero en llamarse abiertamente sofista, viajó por toda Grecia con tal oficio y recibió por sus enseñanzas una alta remuneración, «ganando mucho más que Fidias y otros diez escultores». Platón lo trata con un cierto respeto, por su noble personalidad y su amplitud de miras. A Protágoras se le atribuyen varias obras, de las que poseemos poco más que el nombre: *Antilogías*, *La verdad o discursos demoledores*, *Acerca de los dioses*, y *Sobre la constitución primordial*.

«Acerca de cualquier 'asunto' —*prágma*— hay dos 'discursos' —*lógoi*— que se contraponen», afirmaba Protágoras (según D. Laercio, IX, 51) al comienzo de sus *Antilogías*, que era una especie de tratado de retórica y dialéctica. Así como en los juicios hay dos puntos de vista, el del acusador y el del defensor, así sucedía respecto a cualquier cosa. El libro trataba de mostrar cómo podía sostenerse una u otra tesis, según la conveniencia, y mediante una hábil argumentación, podía conseguirse «hacer más fuerte el argumento más débil». El orador eficaz logrará mediante su discurso cambiar la opinión de los jueces. Aunque tal propuesta podía ser criticada por los que la entendían torcidamente como «hacer más fuerte la tesis injus-

ta», tal como lo hace Aristófanes en *Las nubes*, no era tal la intención de la enseñanza protagórica. En su propuesta lo fundamental era la insistencia en el poder de la retórica para modificar la opinión de los demás. Como señala Nestle, «el riesgo real de todo el método consistía en sustancia en que no estaba basado en la investigación de la verdad objetiva, sino en el efecto subjetivo, en la influencia sobre la convicción de los jueces». El *lógos*, «artesano de la persuasión» (según la sentencia platónica), era capaz de modificar la *dóxa*, impulsada por el arte de la palabra. Hemos conservado una breve obra, los *Dissoì lógoi* o *Discursos contrapuestos*, tal vez de algún discípulo del sofista, que puede darnos una idea del método, ejemplificado en una serie de motivos de gran interés.

Tan famosa, al menos, como la anterior proposición es la que se encontraba, como afirmación básica, en *Acerca de la Verdad*: «El hombre es la medida de todas las cosas (*pánton chremáton métron ánthropos*), de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son». La interpretación de la frase ha hecho correr mucha tinta, desde el *Teeteto* de Platón hasta hoy.[17] Se puede discutir si «el hombre» aquí mentado es el ser genérico o el individuo, si por *chrémata* debemos entender 'cosas' o más bien 'cualidades' o 'valores', etc. Dejando de lado el alcance ontológico de la afirmación, conviene destacar que este principio de la *homo mensura* se aplica a «*todas* las cosas»; es decir, tiene un alcance universal; nada es, pues, absoluto.

Es probable que Protágoras no trazara una distinción entre el hombre como género y como individuo; desde luego, por lo que se desprende de los comentarios antiguos, pensaba en el individuo y sus variables sensaciones. Todo es, pues, según ese principio, relativo; para cada ser humano las cosas son como se le aparecen. El hombre individual es quien aplica su patrón valorativo a todas las cosas. Mediante su valoración y opinión el hombre les da su significado. El relativismo de Protágoras implica una concepción del mundo, en el que las cosas —las *chrémata*— quedan definidas en relación a la opinión del hombre. Tanto Platón como Aristóteles se enfrentarán a esa concepción relativista, que encierra una lógica propia y un alcance ideológico muy distintos a los de estos filósofos. Todo está por tanto sujeto a discusión y no hay una superior instancia valorativa, un patrón absoluto que pueda imponerse a todos. Las costumbres de los pueblos son diversas, las valoraciones y creencias se con-

tradicen muchas veces, pero todas tienen un valor relativo. Cabe, por eso mismo, una posible negociación y acuerdo sobre el significado mejor de todas esas opiniones.

El bien aparece como algo relativo. Para los peces es vital el agua salada, para los hombres el aire; el sano y el enfermo tienen percepciones distintas de lo agradable y lo bueno, según dice el sofista en un pasaje del *Protágoras* (334a-c). Para la ética y la política la afirmación de Protágoras tiene una enorme trascendencia. Si el hombre es la causa de todos los valores y si lo que le parece a cada uno es *su* verdad, la convivencia habrá de basarse en un acuerdo y consenso. El símil del enfermo, que tiene distintas percepciones que el hombre normal, puede sugerir que no todas las opiniones tienen igual valor, y que, lo mismo que el médico trata de que el enfermo recobre las sensaciones habituales del hombre sano, así el sabio puede corregir y enseñar a los demás las opiniones mejores y más útiles para la convivencia. En tal sentido podría hablarse de una opinión correcta, que sería un correlato de lo que otros, más ingenuos, llaman la verdad objetiva.

De su tratado *Acerca de los dioses* hemos conservado tan sólo la primera sentencia: «Acerca de los dioses no puedo saber si existen o si no existen, ni cuál es su aspecto, porque muchos son los impedimentos para saberlo: tanto la oscuridad de la cuestión como la brevedad de la vida humana». Tras esta declaración inicial de agnosticismo no es fácil suponer lo que Protágoras expondría sobre tan arduo tema. Tal vez estudiara el carácter social de la religión, su constitución como uno de los rasgos más generales de la cultura humana (*nómoi* y no *phýsei*). En el mito que relata en el *Protágoras*, los hombres se distinguen de los animales por ser los únicos en rendir culto y tener fe en los dioses (*nomízein theoús*); de modo que la religiosidad es, junto con el lenguaje, un primer distintivo de la humanidad racional. Acaso Protágoras destacaba el carácter general del hecho religioso en contraste con los variables credos de los distintos pueblos. En todo caso, para los antiguos mereció ser clasificado entre los ateos, por su escepticismo. Según algunas noticias (que ni Platón ni otros escritores cercanos recogen), ya en su vejez fue objeto de un proceso de impiedad en Atenas (como Anaxágoras y Sócrates más tarde) y su tratado *Perì theôn* fue quemado en la plaza pública.

También otros sofistas sostuvieron ideas muy críticas acerca de

los dioses tradicionales. Para Demócrito los dioses surgen del terror ante la grandiosidad de ciertos fenómenos naturales. Para Pródico, en cambio, es la gratitud de los hombres ante los poderes benefactores de la naturaleza lo que impulsa a deificar los aspectos benéficos de ésta; así del pan se crea Deméter, del vino Dioniso, del mar Poseidón, y se consideran sagrados los ríos y los bosques, y divinos el Sol y la Luna. Critias de Atenas va más lejos: encuentra un motivo político en la configuración de la noción de un dios supremo. Según él, fue un mortal sagaz quien inventó el temor a los dioses para evitar que la gente cometiera delitos a escondidas. Todas estas críticas en contra de un fundamento objetivo de la religión se formulan en un tiempo en que la religión popular ya ha sido atacada por las concepciones de los filósofos de la naturaleza, que consideraron divinos el agua o el aire, o que, como Jenófanes, censuraron el antropomorfismo de sus dioses.[18]

W. Nestle recuerda una frase de Platón (en *Leyes*, X, 889e) que bien pudiera ser una alusión clara a tales doctrinas: «Los dioses, afirman esas gentes, son construcciones artificiosas; no existen en la naturaleza y por ella, sino sólo a causa de ciertas leyes y costumbres y son diversos en cada país, según las leyes y costumbres que los pueblos decidieron adoptar».

Reproduzco su comentario:

> Así pues, la creencia en los dioses es una consecuencia de la veneración de los mismos, difundida por todos los pueblos, y no una causa de ésta. Esta concepción sobre la religión refleja con exactitud la teoría del conocimiento y la ética de Protágoras. En todos los terrenos se niega la validez absoluta de cualquier representación. Como la ley y el uso, la religión tiene una importancia relativa en el marco de la nación en que domina. Es un producto cultural humano, como la lengua, el arte y el estado. Como éstos, son también diversas las religiones de los pueblos, y ninguna es más «verdadera» que otra. Todas las representaciones de lo divino son inadecuadas. Y la cuestión de si detrás de esas representaciones hay o no una realidad no es resoluble porque no es investigable.

De su obra *Sobre la constitución primordial* (o *Acerca de los orígenes de la cultura*) sabemos aún menos. Pensamos que el mito que Platón pone en boca del sofista en su *Protágoras* puede estar tomado, en sus líneas básicas, de esa obra, y del relato platónico

podemos inferir los trazos generales de su concepción del progreso humano, envueltos en un ropaje mitológico. En el relato mítico pueden distinguirse varias etapas:

1. Los dioses crean las distintas especies de animales y el ser humano.

2. Luego encargan a Prometeo y a su hermano Epimeteo que ordenen y adornen a esas criaturas antes de sacarlas a la luz. El descuidado Epimeteo provee mejor a los animales que a la especie humana.

3. Prometeo, al observar las deficiencias del ser humano en cuanto a propiedades físicas, ofrece a la raza humana, como una compensación, el fuego y la habilidad técnica, y roba estos dones a Hefesto y a Atenea.

4. Zeus, al considerar que ni aún entonces estaba asegurada la supervivencia de los hombres acosados por las fieras y las privaciones, encarga a Hermes que les distribuya, en un reparto que llegue a todos, «el sentido moral y la justicia» a fin de que puedan existir las ciudades y la capacidad para la vida comunitaria fundamente la civilización.

La gradación de estas etapas parece reflejar bien la idea de Protágoras de que sobre la habilidad técnica —*éntechnos sophía* o *demiourgiké téchne*— está la habilidad para la convivencia —*la politiké téchne*— basada en la moralidad y en el sentido de la justicia, ínsitos en todo ser humano. Ya antes hemos aludido a la ideología democrática que se refleja en esta concepción, que resalta cómo, mientras que en las artes y saberes técnicos hay unos individuos capaces y otros no, la convivencia cívica se funda en la participación de todos en el gobierno de la ciudad. El progreso humano está, pues, basado no sólo en el dominio de unas técnicas instrumentales y especializadas, como las de la medicina o la arquitectura, sino en esas normas para la convivencia en las *póleis*, defensa máxima de la civilización. En tal sentido, Protágoras habría suscrito la famosa definición de Aristóteles de que el hombre es «por naturaleza» un «animal cívico», un *zôon politikón*.

Entre los otros libros que se atribuyeron a Protágoras conviene recordar un *Manual de discusiones* o *Téchne eristikôn*. Es probable que allí ejemplificara y catalogara algunos tipos de razonamientos y de trucos dialécticos, anticipándose a los que estudiará luego Aristóteles, y que Platón, como un sofista más, pone en juego en sus diálo-

gos. El tratado *Sobre el ser* que le atribuye Porfirio es tal vez el mismo que la *Verdad.*

Forjador de discursos, teórico de la retórica, estudioso del lenguaje, crítico de la cultura, relativista y escéptico, Protágoras se nos muestra como un pensador ilustrado de una enorme coherencia y personalidad, cuya huella permanece un tanto ensombrecida por la pérdida de sus escritos, pero aun así late tenaz y honda, pese a las réplicas y censuras de Platón y Aristóteles. Los epicúreos y los escépticos reciben de él una influencia que extreman con nuevos tonos, menos optimistas.

2.2. *Gorgias*

Gorgias procedía de Leontinos, en Sicilia, y fue ante todo maestro de retórica, con una enorme influencia en la época. «A él pensamos que debe atribuírsele la paternidad del arte de los sofistas», afirma Filóstrato, que compara su importancia a la que tuvo Esquilo en el desarrollo del arte trágico.

> Fue para la sofística modelo inicial de vehemencia, de empleo insólito del lenguaje, de noble inspiración, de interpretación grandiosa de los grandes temas, de construcciones en frases vivas y cortas, de giros inesperados, procedimientos con los que el discurso se hace más deleitoso y vivaz, además de que lo revestía de palabras poéticas por afán de ornato y solemnidad. Improvisaba con facilidad, como dijimos, cuando, ya de edad, pronunciaba sus discursos en Atenas, no es sorprendente que maravillara a la gente del pueblo, pero, por lo que sé, atraía también a los hombres más eminentes: a Critias y a Alcibíades en la juventud, a Tucídides y a Pericles, ya hombres maduros. También Agatón, el poeta trágico, es gorgiano en sus yambos.[19]

Según una cita del *Menón* (95c), Gorgias negaba ser un «maestro de virtud» y tan sólo prometía hacer a sus discípulos «hábiles en el hablar». E. R. Dodds (en el prólogo a su excelente edición del *Gorgias* platónico) pone por ello reparos a su condición de «sofista» en el sentido más estricto del término. Pero un epigrama fúnebre de su época lo ensalza así: «Ningún mortal halló jamás un arte más hermoso que el de Gorgias para ejercitar el alma en el certamen de

la virtud. Su estatua se alza en los hontanares de Apolo, no como ostentación de riqueza, sino en actitud de piedad.»

Nacido hacia el 490 o algo después, acudió a Atenas como embajador de Leontinos en 427, y desde entonces prodigó sus visitas. Es difícil admitir su influencia directa en Pericles, que murió en 429, pero sí que parece clara en Tucídides, especialmente en sus discursos (así, por ejemplo, en la famosa «oración fúnebre» que el historiador coloca en boca del gran estadista). Según varios testimonios, vivió hasta muy avanzada edad —109 años— y cabe la posibilidad de que, como cuenta una anécdota, hubiera leído el diálogo platónico que lleva su nombre y hubiera comentado: «¡Qué hábilmente sabe Platón esbozar mi caricatura!» (cf. *Ateneo*, XI, 505d).

Gorgias, que definió la retórica como «artífice de la persuasión» (*peithoûs demiourgós*), sostuvo «que el orador puede hablar perfectamente sobre cualquier tema», según recoge Cicerón (en *De inventione*, 5.2). Para Platón este maestro de la retórica, en cuanto dominador de las técnicas de la persuasión, a quien no le preocupa descubrir la verdad, sino hacer triunfar en la discusión la tesis propia, mediante sus palabras trucadas, es uno de los personajes más peligrosos de su tiempo. Por ello en su *Gorgias* hace una crítica acerba del mismo; y no tanto de la figura del propio Gorgias como de su arte e influencia en alumnos menos escrupulosos. La gradación de las figuras de Gorgias, Polo y Calicles en el diálogo expresa muy bien la derivación desde la neutralidad ética del maestro hasta el inmoralismo. Según Platón, el desinterés por la verdad conduce al inmoralismo agresivo y descarado que se expresa en las palabras de Calicles, franco defensor de la ley del más fuerte.

Con respecto a las obras de Gorgias hemos tenido un poco más de suerte que con las de Protágoras. Conservamos un breve resumen de su opúsculo *Acerca del no ser*, y dos breves piezas significativas, a modo de ejemplos cortos, de su ingenio: el *Elogio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*.[20] Hemos perdido, en cambio, su *Téchne* o *Manual de retórica* y sus discursos de aparato (como el *Discurso funerario*, el *Olímpico* y el *Pítico*, que merecieron grandes aplausos).

Aunque a Gorgias no le interesaba directamente la filosofía, su escrito *Acerca del no ser* mantiene con brillantez una tesis filosófica: «No existe nada. Si algo existe será incognoscible. Y si existiera algo cognoscible, sería indemostrable a los demás.» Estas tres afirmaciones vienen a ser un ataque, mediante la reducción al absurdo, de las tesis

eleáticas sobre el ser. Parménides había sostenido como principio que el ser es y puede pensarse y expresarse en el lenguaje, y esa íntima conexión entre ser, pensar y decir está en el fundamento mismo de la ontología eleática. La argumentación de Gorgias derriba esas afirmaciones generales. Si el ser es tan posible como el no ser, si no hay analogía natural entre el ser y el pensamiento y la realidad es distinta del pensamiento, como también del lenguaje, todo será, en el mejor caso, una construcción del *lógos*, sin una realidad ontológica probada.

Podemos considerar esta paradójica disertación sofística desde varios puntos de vista. Los escépticos recogen la argumentación de Gorgias como un serio ataque contra la metafísica eleática y sus premisas ingenuas. Pero lo que aquí queremos destacar es la habilidad con que Gorgias ataca la tradición filosófica y plantea, a modo de juego dialéctico, cuestiones que la enfrentan a graves aporías. Gorgias estaba considerado como alumno del siciliano Empédocles (unos diez años mayor que él), de quien admitió alguna teoría sobre el conocimiento (por ejemplo, que el conocimiento sensible procede a través de los poros que reciben las emanaciones de los objetos) y acaso algo de su pose solemne en su figura, y su dicción con resabios poéticos.

El *Elogio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*, pueden ser considerados como muestras de cómo un buen discurso puede modificar la consideración y reputación de cualquier figura, tomando como ejemplo dos personajes míticos infamados por la tradición. En el primero, Gorgias comienza por elogiar su nobleza, tan clara como su hermosura, y analiza luego los motivos de la huida hacia Troya con su amante Paris. Pasa revista a las posibles causas del abandono del hogar. Helena lo hizo «o por disposición de la Fortuna (*týche*), o por mandato de los dioses, o por decreto de la Necesidad, o arrebatada por la violencia, o persuadida por razones, o arrebatada por el amor». Así que, en caso de que una divinidad la indujera, ella no sería responsable y, por tanto, quedaría libre de reproche. También es inocente Helena si fue raptada con violencia. Mas si fue persuadida con razonables palabras, entonces cayó bajo la seducción del *lógos*, que sabe persuadir con un poder mágico. Y si, en fin, cedió a influjos de la pasión amorosa, que es una enfermedad del alma, por ello no se la podría culpar, sino tan sólo compadecer. Absolver a Helena de todo deshonor es el empeño de este discurso que Gor-

gias mismo define como *paígnion*, 'juego'; que, bajo su aspecto lúdico, sirve como muestra del ingenio y del talante humanístico, y acaso humorístico, del autor.

El punto más interesante, dentro del mismo, es el elogio del poder mágico del *lógos*, arma de la seducción:

> Si fue la palabra la que convenció y engañó a su alma, tampoco de esto es difícil defenderla y disipar su culpa, del modo siguiente: la palabra es un poderoso magnate que, con un cuerpo pequeñísimo y totalmente invisible realiza acciones divinas. Puede, en efecto, hacer cesar el temor, eliminar el dolor, provocar el gozo, aumentar la compasión ... Los hechizos inspirados por medio de las palabras se convierten en creadores de placer, eliminadores de la tristeza. Pues, mezclada a la opinión, la fuerza de encantamiento hechiza al alma, la persuade y la transporta con su seducción. Dos artes de seducción y de hechizamiento se han inventado: son los errores del alma y los engaños de la opinión.

Más adelante, continúa: «Hay una analogía entre la potencia del discurso y la motivación del alma, y entre la actuación de las medicinas y la naturaleza del cuerpo», interesante comparación donde apunta un paralelismo entre lo que es la retórica para el alma y la medicina para el cuerpo. (Acaso Platón, al comparar en el *Gorgias* al retórico no con el médico, sino con el pastelero, está parodiando esa relación.)

La *Defensa de Palamedes*, otro *paígnion* forense, se basa en lo 'verosímil' —*tò eikós*—, para exculpar al acusado del delito de alta traición que el astuto Ulises mueve contra él. Palamedes refuta tal acusación haciendo ver lo improbable de los motivos aducidos, lo inadecuado de las circunstancias y la carencia de pruebas definitivas. Es también un ejercicio retórico sobre un tema mítico. Palamedes fue condenado por la habilidad de su acusador, Ulises. La persuasión y el engaño derivado de su oratoria decidieron la triste suerte de este héroe, no los hechos mismos. Una vez más, la conclusión es que el poder del *lógos* determina el curso de la historia.

«Artífice de la persuasión», la retórica es también una «guía del alma» —*psychagogía*— por medio de la palabra, el *lógos*, instrumento casi omnipotente para el dominio de los humanos. Con su magia verbal el orador goza de un poder inmenso. Pero el orador debe ser, para alcanzar sus fines, un buen psicólogo, que advierta la disposición anímica de sus oyentes, y pueda así aprovechar sus incli-

naciones, apurando el momento oportuno, el *kairós*, para conmoverlos y excitarlos y convencerlos atendiendo no a lo verdadero, sino a lo verosímil. (El mundo de la retórica es, como Platón denuncia, el de la *dóxa*, el de la opinión y las apariencias; es en ese ámbito político donde el sofista y el hábil orador buscan el éxito.)

En política Gorgias fue un defensor de la concordia entre los griegos. «Las victorias sobre los bárbaros suscitan cantos de alabanza, las victorias sobre los griegos plantos fúnebres», dice una sentencia del *Epitafio* que el sofista pronunció tras la paz de Nicias. También en su famoso discurso en Olimpia, durante la guerra del Peloponeso, Gorgias defendió ese mismo ideal de la paz, la *homonoia*, entre todos los griegos, un ideal que recogerá y proclamará decenios después su discípulo ateniense Isócrates, exhortando a todos los helenos a unirse en una confederación para mantener la paz y así unidos poder enfrentarse contra los enemigos persas.

Gorgias se interesó por los efectos emotivos de la palabra, como hemos apuntado, y por este aspecto resulta un precursor de los estudios sobre poética, en concreto de los aristotélicos, y de la teoría de la «purificación» de las pasiones ante el espectáculo trágico. Con sus figuras oratorias, sus antítesis, paralelismos, y sus buscados efectos de sonoridad, trató de competir con la dicción poética elevando el nivel de la prosa, por lo que es considerado como el fundador de la prosa artística ática. Como hemos señalado, su interés por la filosofía fue secundario, pero como habilidoso dialéctico, como maestro y teórico de la oratoria, con un estilo brillante siempre e ideas avanzadas, dejó una huella importantísima en la cultura helénica.

2.3. *Pródico*

Frente a Protágoras y Gorgias los restantes sofistas son pensadores de un alcance más limitado. Pródico de Ceos se interesó especialmente por la precisión en el uso de términos y trató de distinguir los aparentes sinónimos de la lengua, y teorizó sobre la «rectitud de los nombres», la *orthótes onomáton*. En el *Protágoras* Platón parodia en rápido apunte ese afán de precisar las denominaciones. Sócrates parece que reconocía haber asistido a las lecciones de Pródico, aunque sólo a las más baratas. Tal vez pudo influir también

en Tucídides, tan atento a la exactitud y la variación en el sentido de las palabras.

Aparte de las alusiones platónicas son muy escasos los testimonios que tenemos de los escritos de Pródico. Del más destacado, titulado *Horai*, 'Estaciones', nos ha llegado, por el recuento que hace Jenofonte, el esquema de un bello mito: el de Heracles en la encrucijada (Jenofonte, *Mem.*, II, 1. 21-34). Cuenta el relato mítico que el famoso héroe encuentra en un cruce de caminos a dos mujeres, la una de una belleza sencilla y natural, la otra con espléndido atuendo y ricos adornos. La primera le recomienda un camino áspero y penoso, que le conducirá a la fama, la otra uno fácil y llano por el que irá sin pesares hacia una vida regalada. El joven héroe toma la senda del esfuerzo —*pónos*— que le propone la *areté*. En el mito se percibe el trasfondo didáctico como una alegoría moral, lo que nos recuerda el recurso ya utilizado por Protágoras (con el mito de Prometeo) y luego por Platón (por ejemplo, en el de Eros en el *Banquete*). En el mismo tratado exponía Pródico su teoría sobre el origen de la religión, que hallaba en la adoración de los astros —especialmente del Sol y la Luna— y otros fenómenos naturales, y en el culto agradecido a ciertos poderes benéficos de la naturaleza. Así, según él, Deméter y Dioniso, inventores de la agricultura del cereal y del vino, habrían sido deificados por los hombres primitivos. Proponía, pues, una explicación psicologista del culto religioso. El agradecimiento habría llevado a los hombres a convertir en dioses a elementos naturales y a antiguos benefactores de la humanidad.

Pródico, de salud enfermiza y ánimo pesimista, parece haber sostenido —según el diálogo pseudoplatónico *Axíoco*— que cualquier tiempo de la vida está cargado de sufrimientos y que la muerte pronta es una amable liberación. Opinión suya era la de que la riqueza no es ni un bien ni un mal; sólo el uso que se hace de las cosas poseídas las valoriza como bienes o males. Tanto en su interés por el uso correcto del lenguaje como en estos apuntes parece perfilarse una cierta tendencia ética en las enseñanzas de este sofista, con el que Sócrates mantuvo una relación más cercana que con cualquier otro.

2.4. *Hipias*

Hipias de Élide, al que Platón presenta en el *Protágoras* y en los dos breves diálogos que llevan su nombre, era más joven que los ya citados, puesto que nació hacia 443 y vivió hasta muy avanzado ya el siglo IV. Platón lo caracteriza como un erudito orgulloso de la amplitud de sus conocimientos, y también Jenofonte (*Mem.*, IV 4,6) lo califica como *polymathés*, «sabedor de muchas cosas». Era entendido en historia, gramática, retórica, rítmica y armonía, matemáticas, estética, crítica literaria, y diestro en mnemotécnica. Platón no deja de darnos una aguda caricatura del sabio superficial y poco crítico. En el *Hipias menor* (368b) Sócrates rememora cómo una vez apareció en el festival de Olimpia mostrando al público que él se había fabricado todo cuanto llevaba encima: desde el anillo y el sello, el peine, el frasco de ungüento, el calzado y el cinturón, hasta el manto y la túnica. Muestra de su habilidad universal, pero también de su aptitud para autoabastecerse, con una ejemplar autarcía.

Hipias hizo algunos estudios notables. En arqueología redactó una lista de los vencedores de los juegos olímpicos y fijó la fecha de la primera olimpíada, dejando así un material de gran interés para la cronología del mundo antiguo. También estudió los nombres de los pueblos, como aportación a la historiografía. En esto se adelantó a algunos aristotélicos. Descubrió la cuadratriz en sus trabajos de geometría.

De su *Diálogo troyano* sabemos que tenía un tema didáctico moral: el viejo Néstor aconsejaba a Neoptólemo cómo debe comportarse el joven que aspira a una vida heroica. En su breve intervención en el *Protágoras* (337c-d) rememora la antítesis entre *phýsis* y *nómos* para destacar que la naturaleza ha destinado a todos los griegos a la amistad y concordia y que sólo un *nómos* artificial los lleva a enemistarse en contra de su parentesco natural. Es una clara tesis de quien había sido embajador de su *pólis* en Esparta y Atenas en tiempos bastante difíciles para la paz. Muy probablemente Platón ha tomado el aserto de algún escrito de Hipias, que coincide con otros sofistas en la búsqueda de un acuerdo panhelénico basado en la *homónoia* benevolente.

2.5. *Trasímaco y Antifonte*

Otros sofistas de la misma generación de Hipias, como Trasímaco y Antifonte, resaltaron con mayor dureza esa contraposición entre la naturaleza y las convenciones sociales establecidas por el *nomos*. Como Protágoras, fueron oradores y teóricos de la política, pero con un talante crítico mucho más amargo.

Trasímaco de Calcedón aparece en el libro I de la *República* de Platón, enfrentándose a Sócrates con violento ímpetu para defender que la justicia no es habitualmente más que lo que le conviene al más fuerte, al poderoso de turno. Fue un notable y fogoso orador, como lo atestiguan Cicerón y Dionisio de Halicarnaso, que intervino con sus apasionados discursos en favor del pueblo de Larisa, amenazado por el tirano Arquelao de Macedonia, y que había compuesto un tratado de retórica (una *Téchne Rhetoriké*) y piezas breves de oratoria, de notable patetismo (como sus *Éleoi* o 'lamentaciones') y algunas dialécticas, como las que llevaban el protagórico título de «Discursos demoledores» (*Hyperbállontes*). Dioniso de Halicarnaso conserva una cita larga de uno de sus discursos en elogio de la «constitución ancestral», la *Pátrios politéia*, que indica su posición favorable a los oligarcas atenienses. Un escolio al *Fedro* recoge una frase suya: «los dioses no se ocupan de los asuntos de los hombres; de lo contrario no habrían descuidado el bien mayor para los humanos: la justicia. Desde luego, vemos que los hombres no la practican».

Como ha señalado Rankin,

> las opiniones de Trasímaco se parecen a las de Calicles en el *Gorgias*. Ambos observan un mundo competitivo, despiadado y cruel, en el que vencen los fuertes y sin escrúpulos, mientras que los débiles son aplastados. Ése es, en su consideración, el modo natural en que las cosas suceden al margen del teorizar humano (p. 63).

Aunque Trasímaco queda derrotado en la discusión con Sócrates sobre la justicia, su visión pesimista fundada en una experiencia real, que ve la justicia como imposición, sea tiránica, oligárquica o democrática, en un mundo donde los dioses están ausentes y la ley es una trampa del poderoso para dominar al débil, tiene una innegable solidez. Una vieja anécdota cuenta que Trasímaco acabó sus días suicidándose.

De Antifonte no sabemos mucho. Hay quien piensa que bajo este nombre hay dos personajes diferentes: un orador y un sofista. Se le atribuyen dos obras de título muy significativo: *Alétheia*, 'Verdad', y *Homónoia*, 'Concordia'. Jenofonte (*Mem.*, I, 6,1) lo contrapone a Sócrates en una discusión sobre los beneficios extraídos de la enseñanza de la filosofía. Un texto tardío (Ps. Plutarco, *Vida de los diez oradores*) recuerda que Antifonte empleaba un método de su invención para eliminar la ansiedad y la tristeza; y esa interesante *téchne alypías*, que remediaba la angustia por medio de la palabra, pudiera ser un curioso precedente de ciertas técnicas psicoanalíticas, para llevar al paciente hacia una ataraxia preepicúrea. Gracias a un papiro conocemos unos fragmentos de su *Alétheia*; y nos parecen muy característicos dos fragmentos del mismo, que citaremos. El primero aboga por un cumplimiento formal de los preceptos legales como conducta justa en público, aunque en privado sea sólo útil atender a los de la naturaleza; el segundo señala que por naturaleza todos los hombres son iguales, al margen de las convenciones sociales basadas en la ley y la costumbre. Una vez más vemos aquí la antítesis entre *phýsis* y *nómos*. El primer texto dice así:

> La justicia [*dikaiosýne*] consiste en no trasgredir los preceptos legales de la ciudad en la que uno es ciudadano. Así pues, un hombre practicará la justicia con notable provecho propio si obedece a las leyes cuando tiene testigos, mientras que si se halla solo y sin testigos ha de cumplir los preceptos de la naturaleza. En efecto, los preceptos legales son impuestos, los de la naturaleza obligatorios; los legales son producto de un pacto social, no innatos; los de la naturaleza son innatos, no productos de un pacto. De modo que quien conculca las disposiciones legales, mientras pase inadvertido a quienes establecieron el pacto, se ve libre de ignominia y de castigo; si no pasa inadvertido, no. Pero si violenta las leyes de la naturaleza más allá de lo justo, aunque pase inadvertido a todos los hombres no recibirá un daño menor, ni mayor si lo hace a la vista de todos. Entonces uno no es dañado por la opinión, sino en relación con la verdad ...
>
> Sin embargo, no son más gratas ni más afines a la naturaleza aquellas cosas que las leyes prohíben a los hombres que aquellas que les recomiendan. Vivir y morir son hechos de la naturaleza; los hombres viven como efecto de las cosas que les son útiles, y mueren por efecto de las cosas que les son nocivas. En relación a lo

útil lo que las leyes fijan es un estorbo a la naturaleza, pero lo que ésta establece es libertad ...

El otro fragmento dice así:

[A los de familia noble] los respetamos y veneramos, pero a quienes no son de familia noble, ni los reverenciamos ni respetamos. En eso nos comportamos mutuamente como bárbaros, puesto que por naturaleza todos, tanto bárbaros como griegos, estamos hechos iguales en todo. Basta con observar las necesidades naturales de todos los humanos. Todas ellas pueden procurárselas todos, y en eso no se distinguen unos de otros, sea un bárbaro o griego. Pues todos respiramos el mismo aire por la boca y por la nariz, y comemos (con las manos) ...

Ambos textos indican que la naturaleza y la convención usual suelen marcar preceptos diversos, cuando no opuestos. Su consejo es claro: atender a lo natural como útil universalmente, y a la convención cuando las circunstancias lo recomienden. El *nómos* es algo impuesto, de una utilidad limitada y discutible. Pero el sofista no propone una subversión de lo legal, ni incita a la rebelión abierta, como harán los cínicos, para atender tan sólo a lo natural. No trata, por ejemplo, de apreciar por igual a bárbaros y griegos, a esclavos y libres, sino que se contenta con advertir lo artificial de las normas institucionales.

Con Antifonte y Trasímaco —y con Critias y Calicles—, la oposición entre lo fundado en la naturaleza y lo legal cobra su perfil más tajante. Sin el optimismo racionalista de un Protágoras, con muy débiles esperanzas en la «concordia» entre los pueblos sociales, su visión crítica de la sociedad concluye en un amargo individualismo y en una aceptación sólo formal de la ética y la justicia, denunciadas como meras convenciones amparadas por el poder y acaso el pacto social. Unas líneas de A. Heller pueden servir de comentario puntual a esta actitud histórica, muy sintomática de tiempos de crisis:

Antifonte estipula que cuando nos hallamos en público debemos respetar las leyes existentes de manera conveniente y no oponernos a ellas abiertamente. Ni siquiera se le ocurre sustituir las existentes por otras mejores. Se limita a hurtar la propia persona del radio de acción legal, pero a condición de respetar su soledad. De esta suerte, la opinión pública, que constituía el gran principio de la

ética ateniense, se transforma en una convención de contenido negativo, y la acción y el comportamiento humanos se vuelven dobles, ambiguos, cínicos. Vemos perfilarse el contorno de esa actitud que el existencialismo moderno llamó ambigüedad. Superar una esquizofrenia de ese tenor habría sido demasiado para Antifonte.

En esos términos expresaban los últimos sofistas la violenta agudización de la crisis social. Reconocer la relatividad y alcanzar el relativismo, denunciar la enajenación del derecho y adoptar una actitud ambigua, rechazar a los dioses y fundar un mundo sin valores morales ni justicia: tal fue su misión. Ante los hechos de sus contemporáneos, Critias exclama con horror: «¡Ah, nada es justo en la generación actual!» (p. 37).

Cercano a Antifonte estaba Licofrón, un discípulo de Gorgias, preocupado por el lenguaje, nominalista, que sostuvo que «no hay diferencia entre nobles y plebeyos», y que la sociedad política y el Estado se basan en un pacto social para garantizar los derechos mutuos y nada más. Lamentablemente, tan sólo sabemos de él por un par de citas breves. Parecido es el caso de Alcidamante, también alumno de Gorgias, que declaró que la filosofía era «un bastión contra las leyes» (seguramente por su capacidad crítica frente a la tradición pura y dura) y que «Dios ha dotado a todos los humanos de libertad; la naturaleza no hizo a nadie esclavo».

De Calicles no sabemos si fue un personaje histórico o es una invención de Platón, que toma rasgos de algunos sofistas de su tiempo, para darnos la imagen del audaz inmoralista que defiende los derechos del más fuerte, sin reparos éticos, en el diálogo final del *Gorgias*. Bien pudo ser un joven real, que desapareciera, víctima de un trágico destino, en los sangrientos conflictos de fines del siglo v, como sugiere Guthrie, y al que Platón evoca en un ambiguo homenaje, con singular maestría. En todo caso sus ideas y palabras encajan bien aquí, entre los discípulos de Gorgias que acabamos de mencionar.

2.6. *Critias*

Dedicaremos más espacio a la figura de Critias (450-403); que, si no fue un sofista en el sentido más estricto del término, ya que no fue un maestro itinerante de virtud y retórica ni cobró sus lecciones,

en cambio es uno de los ilustrados más significativos de esa segunda generación sofística. Era ateniense y miembro de una de las más nobles familias de la ciudad; ya su bisabuelo había colaborado con Solón en las reformas de la polis. Participar en la política era, pues, para él una tradición familiar. Por su talante y su ideología fue un aristócrata avanzado siempre en su oposición al partido demócrata. Acaso participó ya en el régimen oligárquico de los Cuatrocientos, propuso más tarde el retorno del exiliado Alcibíades, con quien tenía bastante en común, y finalmente formó parte de los Treinta Tiranos impuestos por Esparta, tras Egospótamos. Critias encabezó la facción más dura de este gobierno despótico que en sus ocho meses de dominio ejecutó a más de mil quinientos ciudadanos. Murió al frente de sus soldados en la lucha contra los sublevados de 403, que restauraron la democracia. El epitafio que se inscribió, sobre su tumba, y de algún compañero suyo, refleja su arrogancia: «Éste es el sepulcro de unos hombres valientes que, por poco tiempo, contuvieron la insolencia del abominable pueblo de Atenas».

Escribió bastante, tanto en prosa como en verso. Escritos de teoría política, sobre *Constituciones* (acaso a la manera de la *Constitución de los atenienses* atribuida al llamado «el viejo oligarca», estudios que son un precedente de los de Aristóteles y sus discípulos) y otros de temas diversos: *Aforismos, Acerca del amor o de las virtudes, Homilías* (charlas o diálogos filosóficos), algunas tragedias (*Tenes, Sísifo, Pirítoo,* y *Radamantis*) y poemas elegíacos para ser cantados en reuniones simposíacas. Los críticos antiguos, que conocieron sus escritos, elogiaron su elegante estilo y su dicción ática muy pura.

Fue, como Alcibíades, amigo y alumno (en el sentido más lato del término) de Sócrates. Platón, que era pariente suyo, pues Critias era primo de su madre, nos lo retrata favorablemente en sus charlas con Sócrates en el temprano *Cármides,* y en los diálogos tardíos *Timeo* y *Critias.*

En un fragmento afirma Critias que «mucha más gente se hace buena por la práctica que por su naturaleza», admitiendo la importancia de la educación. Pero era un firme defensor de las virtudes ínsitas en la propia naturaleza del individuo. En su *Pirítoo* alguien afirma: «Un carácter noble es más seguro que la ley. En efecto, jamás un orador podrá pervertirlo. Ella, en cambio, a menudo se ve zarandeada arriba y abajo, y maltratada a fuerza de discursos». En

el *Cármides* defiende una tesis de origen aristocrático: «que cada uno realice lo que le es propio» (*Cárm.*, 161b) —es decir, que ocupe su lugar asignado en la estructura social, algo que Platón interpretará luego a su manera— como la base de la sabiduría política y de la justicia. Sin duda, Critias debió de sufrir mucho ante los vaivenes de la política ateniense en tiempos de Cleón y otros demagogos y esa experiencia exacerbó su tendencia oligárquica. Frente a las apetencias del pueblo, ejerció, en cuanto pudo, un despotismo despiadado y sangriento. Critias es un personaje trágico de una época de crisis social violenta. Intelectual de ideas avanzadas, poeta elegante y déspota ilustrado por vocación y temperamento, tuvo un final heroico y feroz, merecido.

Su fragmento conservado más famoso es un pasaje del *Sísifo* sobre el origen político de la religión, presentando la idea de un dios omnividente como una invención provechosa de un sabio astuto y maquiavélico. Tal vez valga la pena recordar ese texto que nos transmite el escéptico Sexto Empírico.

> Hubo un tiempo, cuando la vida de los humanos era sin ley y bestial, esclava de la fuerza, en el que no había premio para los honrados ni castigo para los malvados. Parece que entonces los hombres inventaron leyes sancionadoras para que la justicia fuera señora de todos y mantuviese dominada a la insolencia, y si alguien cometía delitos fuera castigado. Ahora bien, como las leyes sólo impedían a los hombres cometer actos injustos en público, pero los cometían en secreto, es por eso, supongo yo, por lo que algún hombre de astuto y sabio pensamiento introdujo por vez primera el temor a los dioses, de modo que hubiera algún objeto de temor para los malos si a escondidas hacían, decían o pensaban algún mal. Por esta razón fue introducida la divinidad, que es un espíritu floreciente de vida inagotable, que con su mente percibe y ve, piensa y domina todo, dotado de naturaleza divina. El dios podrá ver y sentir todo lo que dicen y hacen los mortales.
>
> Aunque en secreto trames algo malo, eso no les pasará oculto a los dioses, porque es clarividente su inteligencia. Por medio de tales discursos introdujo (el sabio legislador) la más seductora de las doctrinas, ocultando la verdad bajo un relato engañoso. Decía que los dioses habitaban allá donde sabía que podían impresionar más a los hombres, donde sabía que tienen origen los temores de los mortales y los afanes de su vida miserable, en esta alta bóveda celeste, allí donde veía que surgen los rayos, las terroríficas deto-

naciones de los truenos, el estrellado rostro del cielo, versátil obra del Tiempo, sabio artífice, allí por donde cumple su curso la fulgente masa del sol y de donde desciende a la tierra la lluvia. Tales temores infundió en torno a los hombres. Con ellos y con ese hermoso parlamento introdujo la divinidad y la situó en un lugar adecuado, y mediante leyes extinguió la ilegalidad ... Así, según creo, en un principio hubo alguien que indujo a los mortales a creer que hay una estirpe de dioses.

Aunque es discutible que este texto sea de Critias, ya que algún autor antiguo lo atribuye a Eurípides, que escribió una tragedia con el mismo título de *Sísifo*, y Kerferd ha vuelto recientemente a discutir su paternidad, creemos que las ideas del mismo van muy bien a tal personaje, y puede mantenerse la atribución tradicional. Es muy probable que —tal como sugieren Guthrie y Rankin— al presentar esas ideas en boca de un personaje de una tragedia, Critias eludiera una posible acusación de impiedad, como la que recayó sobre Protágoras. Ya Pródico y Demócrito habían sostenido otras teorías sobre el origen humano del culto a los dioses; Critias subraya su función política, para apuntalar el funcionamiento de la justicia, en ausencia de cualquier fundamentación natural o trascendente. Hay ecos de Protágoras y de Antifonte en alguna frase, clara indicación de cómo, igual que otros atenienses, como Eurípides y Tucídides, Critias recoge ecos del ambiente ilustrado. El joven Platón debió de ver en su tío un ejemplo trágico de un noble carácter pervertido por ese ambiente y abocado a un trágico final por la confusión de los tiempos y el desorden político de la democracia y los conflictos civiles.

3. Sócrates

La personalidad extraordinaria, fascinante y enigmática, de Sócrates debe ser estudiada dentro de su marco histórico, como un epígono de la Sofística. Dentro del horizonte intelectual que este movimiento configura, se perfila la silueta paradójica de Sócrates y su actuación filosófica singular. Nacido hacia 470 en la misma Atenas, hijo de Sofronisco, del demo de Alopece, era unos quince años más joven que Eurípides y unos diez mayor que Tucídides, por situarlo entre dos compatriotas significativos. Ese rasgo de su ciudadanía

ateniense, y su firme enraizamiento en la ciudad, es uno de los trazos determinantes de su biografía. Sócrates vivió su juventud en una época de esplendor, cuando en la política se había afirmado el gobierno de Pericles, y cuando Atenas se había convertido ya en la metrópolis cultural de Grecia. Allí pudo escuchar a los grandes sofistas —a Protágoras, a Gorgias, a Pródico (de quien, quizá con cierta ironía, se decía ocasional alumno) y a Hipias, entre otros— y allí leyó el tratado famoso de Anaxágoras, y pudo asistir a las grandes representaciones trágicas, a apasionados debates oratorios. En su madurez y senectud fue testigo de las turbulencias cívicas en los años de la guerra del Peloponeso. Peleó como buen soldado, y a no ser en alguna expedición obligada vivió siempre en su ciudad. Sobrevivió a los rigores de la guerra y al gobierno despótico de los Treinta, después de la derrota; y fue condenado a muerte por un tribunal popular en unos momentos de restauración democrática, reo en un proceso de impiedad. Lo escandaloso de esa muerte pone un colofón heroico en el perfil biográfico de este personaje extraño, revelando así la trágica tensión de su relación con Atenas.

Para sus contemporáneos, como vemos por *Las nubes* de Aristófanes, Sócrates podía pasar como un sofista típico, un tanto pintoresco en algún rasgo, como ese de ser ateniense y tratar gratis con discípulos un tanto inclasificables. Para muchos atenienses les resultaría un tipo familiar, de trazos físicos bien conocidos: grueso, con cabeza grande, con amplia frente y nariz chata, ojos abultados de miope, manto tosco y pies descalzos, se parecía a la figura de un Sileno, sabio e inquieto, según dice Alcibíades en el *Banquete*. Callejeador incesante, frecuentaba los gimnasios y otros lugares de reunión de los jóvenes. Y dialogaba con todos, preguntando e inquietando con sus cuestiones a sus contertulios. Era, como él mismo decía, como un tábano que aguijoneaba a los demás. «Una vida sin examen no es digna de ser vivida para un ser humano», nos dice en la *Apología* platónica. Había convertido la suya en una constante indagación en torno a la condición humana y sus conocimientos. Después de haber sido condenado, declaró a sus jueces que ni siquiera si le perdonaran la vida a condición de abandonar esa tarea inquisitiva, se avendría a ello, porque ésa era la misión que, de acuerdo con cierto misterioso mandato divino, se había impuesto en beneficio de sus conciudadanos. La lealtad hacia ese destino filosófico la llevó a su extremo rigor, y bebió la cicuta, tal como legal

—e injustamente— se lo impusieron sus mismos conciudadanos atenienses.

Las preocupaciones intelectuales de Sócrates se corresponden con las de los sofistas, y sus ideas están en sintonía con las de la época. Después de una etapa en que se interesó por temas de Física —según atestigua el *Fedón*— centró su investigación en las cuestiones de ética y, en un cierto afán metodológico, de «lógica». Pero lo que singulariza la enseñanza de Sócrates es su actitud radical de buscador de la verdad, su posición radicalmente crítica. Y no sólo frente a los postulados tradicionales, sino también frente a las respuestas con las que otros pensadores se satisfacían después de un intento teorizador nuevo e ingenuo. Con su metódico interrogatorio que conduce a la aporía, Sócrates conmueve a sus interlocutores y les obliga a seguir buscando la verdad y la precisión conceptual y la adecuación de sus vidas a lo racional. Un arduo camino.

Es por esa actitud por lo que Sócrates se define. Implacable, sin aceptar excusas ni compromisos, Sócrates pregunta y muestra cuán insuficientes son las respuestas. Tal vez como postulado básico habría admitido que la *areté* era algo enseñable, como sostenían los que se ofrecían mediante pago como *maestros de virtud*. El mismo Sócrates podría parecer, de lejos, como otro «maestro» de esa excelencia moral, y ése es uno de sus atractivos. Pero él insistía en preguntar antes qué es, en definitiva, esa *areté*, y qué son las virtudes particulares, como el valor, la templanza, la piedad, y otras, tal como lo hace en conocidos diálogos platónicos (los más tempranos, los llamados «socráticos»). Frente a los sofistas, Sócrates declara su ignorancia. Por eso, en la visita hecha por su amigo Querefonte a Delfos, el sabio oráculo proclamó a Sócrates el más sabio de los de su tiempo. A diferencia de los sofistas, Sócrates no cobra por sus enseñanzas y desprecia esa habilidad comercial de quienes venden sus conocimientos (como atestiguan repetidamente Platón y Jenofonte (cf. *Mem.*, I, 6,1).[21] Pero, ¿qué enseñaba Sócrates? «Ésta es la sabiduría de Sócrates: no estar dispuesto a enseñar, sino a aprender de los demás yendo de un lado a otro», le reprocha agriamente Trasímaco (*Rep.*, 338b). Sócrates busca el saber, mediante la dialéctica; de ahí su divergencia metódica frente a los sofistas. Por ese empeñado cuestionarse y cuestionar a los demás, se define como *philósophos*, calificación a la par modesta y orgullosa. Con su actitud, Sócrates va más allá de la sabiduría admitida como válida, y

pone a la filosofía «tal vez sin saber demasiado adónde iba, en una nueva dirección», como apuntó X. Zubiri.[22]

Ese «sólo sé que no sé nada», docta ignorancia, se acompaña con un precepto que no es nuevo, sino que recoge una máxima délfica: «conócete a ti mismo». Frente al saber del mundo, a las ciencias y técnicas, Sócrates insiste en lo esencial y auténtico del conocimiento propio. Y, ya en este enfoque, propone una respuesta: la tarea del hombre consiste en velar por su alma. Protágoras enseñaba a «hacerse mejores». También Sócrates quisiera algo así; pero la *areté* buscada afecta ante todo al alma, la *psyché*, por encima de los bienes del cuerpo y la fortuna, más allá de las riquezas, los éxitos y los prestigios de la fama (cf. *Apol.*, 29d).

El «cuidado del alma», *therapeía tês psychês*, es para Sócrates la tarea fundamental del hombre. En tal sentido «hacer mejores a los ciudadanos», como pretende Sócrates, es algo muy distinto de lo que han intentado los políticos, incluso los mejores según el aprecio general, como Pericles (a quien se critica duramente en el *Gorgias*), e incluso de lo que enseñan la mayoría de los sofistas. Hay en la postura de Sócrates una fuerte dosis de racionalismo, un exceso intelectual muy griego por otro lado. La *areté* se funda en el conocimiento; en el conocimiento de sí mismo, en el conocimiento de la verdad sobre las cosas. El bueno es quien sabe, y obra en consecuencia. Sócrates añade: quien sabe lo que es bueno, lo hace, porque nadie hace el mal a sabiendas. Nadie es malo conscientemente, sólo lo es por ignorancia.[23]

Tal vez el alma sobrevive a la destrucción del cuerpo, o a la descomposición del conjunto orgánico que forma con él, acaso es inmortal. Sócrates lo insinúa dudosamente en la *Apología*, y lo defiende con razonamientos varios en el *Fedón*. (Probablemente esos argumentos del *Fedón*, que recurren a la teoría de la anámnesis y a la de las Ideas son más platónicos que socráticos.) Si así fuera, en el más allá les esperará, como afirman algunos relatos míticos, algo mejor a los buenos que a los otros. Pero no estriba en eso la sanción a la conducta moral y justa, sino que el sabio, que es justo y bueno, es también, ya aquí, feliz.

Cuando el joven Hipócrates, al comienzo del *Protágoras*, va a despertar de madrugada a Sócrates para que le acompañe a escuchar al gran sofista, Sócrates le espeta su pregunta: «¿Pero tú sabes a qué peligro vas a exponer a tu alma?» El entusiasta muchacho se

queda desconcertado. También debieron de quedarse desconcertados los jueces que escucharan —si es que el discurso real fue como el que Platón escribió— la apología en la que el acusado les incitó a cuidarse del alma, y no de sus cuerpos ni de otros bienes aparentes y ocasionales. La tradición retórica va convirtiendo en clichés lo que fueron invenciones sutiles. Toda esta teoría del alma, que Platón desarrollará, desde luego, fue un espléndido invento socrático.

Los asertos de Aristóteles sobre Sócrates —a quien no conoció personalmente— tienen la ventaja de la brevedad y la claridad. Esas frases aristotélicas suenan como apuntes precisos para distinguir a grandes líneas qué es lo socrático frente a lo platónico. En *Metafísica*, I, 6, 987, señala que «Sócrates no se ocupaba de la naturaleza, y trataba sólo de cuestiones morales, y en ellas buscaba lo universal y tenía puesto su pensamiento, ante todo, en la definición». Y más adelante —en *Metafísica*, XIII 4, 1078b— vuelve a insistir en que Sócrates «se ocupaba de las virtudes morales (*ethikàs aretás*) y fue el primero en buscar definiciones generales de las mismas ... Buscaba él muy razonablemente definir qué es cada una. Pues trataba de construir razonamientos, y el principio de los razonamientos es la definición (*archè dè tôn syllogismôn tò tì estin*)». «Dos son las cosas —dice en el mismo párrafo— que uno puede atribuir justamente a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones de lo universal, y esas dos se refieren, ambas, al principio de la ciencia. Pero Sócrates no estableció como separadas las esencias genéricas ni las definiciones ...».

Dejando aparte la última frase —que parece aludir a que el postular una existencia independiente o separada de tales ideas es un avance platónico más allá de la búsqueda socrática de los conceptos generales— vemos que Aristóteles le adjudicaba a Sócrates un interés metódico por los razonamientos inductivos (*toùs epaktikoùs lógous*) y por el definir de modo universal (*tò horízesthai kathólou*) en su búsqueda de lo que constituye lo esencial de cada cosa, el «qué es», *tò tí estin*. Y el campo a que aplicaba sus razonamientos era el de la moral, el de las virtudes éticas (cf. el capítulo I de las *Memorables* de Jenofonte). La búsqueda la llevaba a cabo mediante una cierta dialéctica, en un proceso de preguntas y respuestas, en el que el preguntado daba a luz, después de titubeos y dudas, un cierto saber de lo buscado, o, al menos, encontraba que no le eran válidas las soluciones aceptadas hasta entonces y debía proseguir en

su búsqueda. Como Sócrates dice en el *Teeteto*, su proceder tenía mucho en común con el oficio profesado por su madre, la comadrona Fenareta. *Mayeútica* o arte de obstetricia era, pues, según el símil familiar, la dialéctica profesada por Sócrates. Él no pretendía ofrecer un saber propio, sino que trataba de extraerlo, mediante sus interrogaciones y precisiones, del propio interrogado. En el *Menón* se encuentra un buen ejemplo del método, y en los diálogos platónicos breves de la primera etapa, que reflejan, sin duda, un aspecto fidedigno del filósofo real. Como Aristóteles bien señala, definiciones generales y razonamientos inductivos son las primeras etapas para la constitución de un saber científico, de lo que los griegos llamaban una *epistéme*. (Que supone una fundamentación teórica pura, frente a la *téchne* que tiene mucho de práctica y de habilidad profesional.)

En los diálogos platónicos Sócrates intenta encontrar unas definiciones de conceptos morales universales, como si la moral fuera un saber exacto, como si cupiera una *epistéme* de la ética. (En tal camino avanzó Platón, yendo mucho más allá que él, con postulados metafísicos para apuntalar el sistema, con teorías como la de las Ideas, trascendentes a lo sensible; pero Sócrates, como Aristóteles apunta, no hizo sino trazar los primeros y fundamentales principios de un método dialéctico.) La duda metódica que él combinaba con su irónica ignorancia concluía, acaso provisionalmente, en muchos casos, en esa fase de perplejidad ante la ausencia de solución, cuando ya las respuestas ensayadas se habían mostrado inválidas y había que pensar en volver a plantear de nuevo la cuestión para intentar algún camino nuevo. La *aporía* en que concluyen tantos diálogos es, en el método socrático, ya una ganancia y un primer peldaño hacia el conocimiento verdadero. Sólo tras un cauteloso viaje dialéctico, tras un *diaporêsai kalôs*, cabe arribar a un puerto seguro; pero Sócrates está interesado no sólo en la arribada, sino en el mismo viaje.

Hay una faceta esencial de Sócrates como educador que le contrapone a los sofistas; ellos ofrecen un saber, Sócrates lo busca. En los coloquios del *Protágoras*, por ejemplo, el sofista ve la discusión como una competición, un *agón* entre las tesis contrapuestas de los dialogantes; Sócrates postula el diálogo como una búsqueda en común, colaborando ambos en esa aventura dialéctica.

Como ya hemos indicado, la educación tal como Sócrates la entiende, es algo notablemente distinto de lo que practican los sofistas.

Lo que estos maestros de *areté* ofrecen a sus discípulos es una formación para el éxito, aceptando las valoraciones de la gente. Platón lo vio muy bien: los sofistas se mueven en el mundo de las opiniones admitidas, en el plano de la *dóxa*, y el triunfo que prometen a sus clientes está sometido a la aceptación de los valores vigentes. Cierto que a la vez los sofistas hacen la crítica de algunos de esos valores, pero sólo para revelar mejor los mecanismos que pueden conducir al triunfo, y para destacar lo que hay de artificio en la cultura aceptada. Sócrates, por el contrario, renuncia a ese éxito social; su objetivo es otro: el indagar a fondo qué es cada hombre como tal, cuál es su bien real, qué son las virtudes y los vicios de verdad, y cuál es el mejor camino hacia la felicidad real. Pero va más allá de las valoraciones aceptadas, discute todos los conceptos heredados o forjados de acuerdo con una opinión aceptada sin crítica. Rechaza el plano de la *dóxa*, para buscar la *alétheia* mediante una crítica dialéctica incesante.

Los sofistas profesaban un individualismo notable, pero es Sócrates quien lleva al extremo esta tendencia, al interiorizar el criterio valorativo. «¿Qué nos importan las opiniones de los otros, aunque sean la mayoría? Lo importante es lo que tú y yo en nuestro coloquio razonado concluyamos», viene a decir, más o menos, en algún significativo texto platónico. Todo está sometido a discusión y crítica; sólo aquello de que podamos dar razón es válido.[24] El sabio no acepta las valoraciones tradicionales ni se somete a la opinión establecida. Juzga y vive al margen de la opinión, *parà dóxan*, en la paradoja. Lo de verdad importante es conocerse a sí mismo, cuidar del alma propia, y ser justo mediante el conocimiento de lo auténtico. Sócrates predica con el ejemplo. Sabe asumir los riesgos de esa actitud. Incluso en sus escasas actuaciones de alcance político: se niega a poner a votación la suerte de los estrategos de las Arginusas, o a detener a un ciudadano perseguido por los Treinta. Sus discursos en la *Apología* son una muestra de esa independencia de actuación para el individuo.

La lección moral de Sócrates —que es a la vez lección cívica, y en ese sentido política— se expresa en su vida, de manera ejemplar. El hecho de que Sócrates no escribiera nada resulta muy fácil de entender. Estaba interesado en una acción educativa inmediata, en sus conciudadanos, de una manera directa y personal. No es extraño que desconfiara de la escritura, donde el diálogo del lector con

el autor del texto queda truncado por la incapacidad de éste para responder a las preguntas y críticas. (En tal sentido, las críticas a la palabra escrita que Platón formulará en el *Fedro* resultan muy claras aplicadas a Sócrates, y mucho menos a Platón, grande e impenitente escritor.) Por otro lado, la doctrina de Sócrates no estaba fijada, ni podía fijarse en unas fórmulas enseñables; consistía ante todo en un método de cuestionar las opiniones admitidas y en una inquietud intelectual sin límites. Los mismos sofistas no fueron, en general, grandes escritores. Sus objetivos eran próximos, trataban de ejercer una influencia educativa práctica e inmediata. Dejaron algunos pocos tratados técnicos de retórica o de dialéctica, con ciertos ejemplos brillantes, para estimular la práctica de ejercicios semejantes, como hacían otros especialistas de la época con su *téchne* respectiva. Sócrates, que tan frecuentemente acude en sus discusiones a las comparaciones con los artesanos y sus técnicas, no es un especialista en nada ni pretende serlo, por más que su habilidad en la discusión podría haberle dado algún título para ello. Frente a Protágoras, que se jacta de su habilidad profesional, Sócrates no presume más que de su curiosidad y su tenaz afán por saber.

La tradición filosófica posterior sí ha sabido recoger ese valor ejemplar que Sócrates puso no sólo en sus palabras, sino además en sus gestos, en toda su vida. Los cínicos exagerarán, llevando a extremos manifiestos esa independencia socrática. Pero todos sus discípulos, y lo vemos por Platón y por Jenofonte y Antístenes, recogen este aspecto ejemplar de su figura. En su ascética Sócrates tiene una singular firmeza; la interiorización de una moral autosuficiente se expresa en una conducta que no se rige por los principios aceptados por la opinión general. También Sócrates cuestiona el valor del *nómos*, pero lo hace a su manera propia, de un modo personal y profundo.

La condena de Sócrates constituye el último gesto escandaloso en la vida de éste. Con la aceptación resuelta, tras una apología que tiene mucho de provocación, ofrece el viejo filósofo su última lección ética. Es un escándalo que la justicia de una democracia haya sentenciado a muerte al más justo de los hombres de la época. ¿Qué mejor acicate podía legar el filósofo a sus discípulos que el mostrarles cómo un jurado democrático decidía, por votación, el aniquilamiento de un hombre justo que, fundamentalmente, había querido ser una llamada a la reflexión sobre la vida auténtica? Desde este punto de

vista, el gesto arrogante del acatamiento de la última pena es un estupendo colofón a la tarea de toda una vida. Es el mejor ejemplo de la valentía del sabio que no se deja apartar de su misión por presiones externas y para el que, en definitiva, la muerte no es un mal. (En la *Apología* Sócrates lo señala; más adelante, en el *Fedón*, Platón pondrá en boca de Sócrates los argumentos en favor de la inmortalidad del alma.)

En el *Critón* Sócrates expone ante su camarada de *demo*, ese Critón que es un amigo leal, aunque no un filósofo, sus motivos para acatar la pena y no huir de la cárcel y de Atenas. Quiere ser fiel al pacto asumido durante toda su vida con las leyes de su ciudad, como un buen hijo y súbdito de las mismas. Es probable que Platón haya recogido aquí un testimonio histórico. Pero no deja de ser un trazo sorprendente que Sócrates, después de haber asistido a las discusiones sofísticas sobre el valor relativo de las leyes, surgidas de pactos locales y con un valor relativo a su utilidad ocasional, se aferre a una tesis tan tradicional, que ve en las leyes un fundamento de la existencia comunitaria con una sanción casi divina. Sócrates, siempre ejemplar, quiere señalar una vez más su enraizamiento en su ciudad, aun cuando en ello le va la vida. A diferencia de los sofistas, viajeros y extranjeros, Sócrates es, esencialmente, un ateniense; este racionalista crítico está ligado a su *polis* y no podría, afirma, vivir en otra parte, traicionando esa consuetudinaria lealtad. De ahí que para Atenas resulte trágica la condena a muerte de Sócrates.

Quisiera recordar, como glosa espléndida de este punto, unas líneas de Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.[25]

> En Sócrates vemos representada la tragedia del espíritu griego. Es el más noble de los hombres; es moralmente intachable; pero trajo a la conciencia el principio de un mundo suprasensible, un principio de libertad del pensamiento puro, del pensamiento absolutamente justificado, que existe pura y simplemente en sí y por sí; y este principio de la interioridad, con su libertad de elección, significaba la destrucción del Estado ateniense. El destino de Sócrates es, pues, el de la suprema tragedia. Su muerte puede aparecer como una suprema injusticia, puesto que había cumplido perfectamente sus deberes para con la patria y había abierto a su pueblo un mundo interior. Mas, por otro lado, también el pueblo ateniense tenía perfecta razón, al sentir la profunda conciencia de que esta

> interioridad debilitaba la autoridad de la ley del Estado y minaba el Estado ateniense. Por justificado que estuviera Sócrates, tan justificado estaba el pueblo ateniense frente a él. Pues el principio de Sócrates es un principio revolucionario para el mundo griego. En este importante sentido, condenó a muerte el pueblo ateniense a su enemigo y fue la muerte de Sócrates la suma justicia. Por alta que fuera la justicia de Sócrates, no menos alta fue la del pueblo ateniense, condenando a muerte al destructor de su eticidad. Ambas partes tenían razón. Sócrates no murió, pues, inocente; esto no sería trágico, sino simplemente conmovedor. Pero su destino es trágico en el verdadero sentido ...
>
> Más tarde el pueblo ateniense se arrepintió de su sentencia; y así, en efecto, debía suceder. Hubo en eso algo sumamente trágico: que los atenienses llegaron a advertir que aquello precisamente por lo que condenaron a Sócrates había penetrado en su pecho. Comprendieron con evidencia que ellos mismos eran tan culpables o tan inocentes como Sócrates, puesto que el principio de éste tenía fuertes raíces en ellos mismos y se había convertido ya en su propio principio, a saber, el principio de la subjetividad.

Con la trágica muerte de Sócrates —en el sentido que tan precisamente apostilló Hegel— queda al descubierto el desconcierto moral del Estado ateniense. La *polis*, en pleno uso de sus atribuciones democráticas, ha destruido al más noble de sus ciudadanos, como en un acto de venganza, ya que éste ha conmovido con sus incesantes preguntas el fundamento de su autoridad, basada en la aceptación de las tradiciones comunitarias. Sócrates, en su oposición al relativismo sofístico, en su búsqueda de respuestas firmes y absolutas a sus cuestiones morales, ha resultado tan perturbador o aún más que los inmoralistas de su época. Sólo el individuo, autónomamente, puede dar razón de su conducta, y esa apelación a su razón como juez definitivo es una liberación de todos los vínculos tradicionales. La actuación moral de Sócrates corona, pues, la crítica ilustrada de los sofistas.

De sus discípulos, unos renunciarán a los vínculos cívicos, y buscarán en la autosuficiencia del sabio una autarcía individual extrema, el fundamento para una vida desinteresada de la política. Así tanto Aristipo como Antístenes orientarán su filosofar hacia una ética individual que anuncia el cosmopolitismo helenístico. Platón, en cambio, aceptando el reto, intenta reconstruir, desde una base filosófica más amplia, una ciudad donde sea posible a un filósofo la vida

justa y feliz, pero al no encontrar en la Atenas de su tiempo posibles puntos de apoyo para tal reconstrucción, se remonta a un proyecto utópico en la constitución de una ciudad ideal, en su *República* y, en un proyecto más cerrado y con ciertos aires de compromiso, en las *Leyes*. Aristóteles, un tanto distanciado de los desengaños platónicos y de cualquier solución idealista y utópica, propondrá un cierto parcheo institucional en lo político y una actitud moral despegada de los enfrentamientos con la *polis*, atenta a lo individual y lo abstracto. (Recordemos cuán laxos eran los vínculos del estagirita con Atenas y cómo escapó de la ciudad al verse amenazado, «para que Atenas no pecara por tercera vez contra la filosofía», según sus propias palabras.)

Bibliografía

Adkins, A. W. H., *Merit and Responsability. A Study in Greek Values*, Oxford, 1960.

Alegre, A., *La sofística y Sócrates*, Barcelona, 1986.

Barker, E., *Greek Political Theory*, Londres, 1967 (1.ª ed. 1918).

Calvo, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, 1986.

Classen, C. J. (ed.), *Sophistik*, Darmstadt, 1976.

Cornford, F. M., *Sócrates y el pensamiento griego*, trad. cast., Madrid, 1964.

Chroust, A. H., *Socrates. Man and Myth*, Londres, 1957.

Dodds, E. R., *Plato's Gorgias. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959.

Dupréel, E., *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.

Giannantoni, G., *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*, trad. cast., Madrid, 1972.

Guardini, R., *La muerte de Sócrates*, trad. cast., Buenos Aires, 1960.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. III. *The Fifth Century Enlightement*, Cambridge, 1969.

Heller, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. cast., Barcelona, 1983.

Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.

—, ed., *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, 1981.

Levi, A., *Storia della Sofistica*, Nápoles, 1966.

Llanos, A., *Los viejos sofistas y el humanismo*, Buenos Aires, 1969.

Magalhães-Vilhena, V. de, *Le problème de Socrate*, 2 vols., París, 1952.

Rankin, H. D., *Sophists, Socratics and Cynics*, Londres, 1983.

Rodríguez Adrados, F., *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, Madrid, 1966.
Sinclair, T. A., *A History of Greek Political Thought*, Londres, 1951.
Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, trad. cast., México, 1961.
Tovar, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, 1947 (hay reed.).
Untersteiner, M., *I Sofisti*, Turín, 1949 (2.ª ed., Milán, 1967).
Versenyi, L., *Socratic Humanism*, New Haven, 1963.
Vlastos, T., ed., *The Philosophy of Socrates*, Nueva York, 1971.

El lector que desee una bibliografía más extensa puede verla en los libros de Classen (pp. 641-710) y Guthrie (pp. 508-523). La mejor edición de los textos de los sofistas, bien anotados y comentados, sigue siendo la de M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, 4 vols., Florencia, 1949-1962. De notable interés es también la cuidada edición de los fragmentos de los socráticos realizada por G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Nápoles, 1982-1983. A las versiones anteriores al castellano de los fragmentos de los sofistas, parciales o demasiado escuetas, se ha agregado ahora la cuidada traducción, con precisos prólogos y notas, de A. Piqué, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, 1985.

NOTAS

1. En *Tusculanas*, V, 4, 10, y con frase muy parecida, en *Conv. Acad.*, I, 4, 15.

2. Cf. W. C. K. Guthrie, pp. 419 y ss.; R. Müller, *Menschenbild und Humanismus der Antike*, Leipzig, 1980, pp. 70-110.

3. La comparación está ya en E. Zeller y en W. Nestle; véase, por ejemplo, W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, trad. cast., Barcelona, 1961, p. 175. A Nestle se debe el más claro empeño en la revalorización de la ilustración sofística, que trató en *Vom Mythos zum Logos* (1940) con excelente enfoque.

4. Todo este contexto cultural, ideológico, y político, está muy bien presentado con abundancia de citas y datos en el libro de F. Rodríguez Adrados (1966), y también con líneas muy precisas en el de T. A. Sinclair (1951).

5. Véase, por ejemplo, C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles*, trad. cast., Madrid, 1970.

6. Cf. mi introducción y versión del diálogo en Platón, *Diálogos*, BCG, Madrid, 1981, pp. 487-589.

7. A. Heller (1983), pp. 23-25.

8. He dado un análisis del mito, con referencias a otros estudios, en *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, 1979, pp. 52-68.

9. Para la obra y significación de estos tres «presocráticos», remito al estudio de Guthrie; pero a los estudios allí citados conviene añadir el más reciente libro de A. J. Cappelletti, *La filosofía de Anaxágoras*, Caracas, 1984.

10. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. cast., 1962, p. 271.

Todo el capítulo de Jaeger sobre «Los sofistas» es admirable, al insistir en la aportación cultural del movimiento ilustrado y su trasfondo.

11. No por azar se ha atribuido tal texto a alguno de los sofistas más destacados, como Protágoras (T. Gomperz) o Hipias (Dupréel, Jones). Es muy interesante el breve tratado, único superviviente de un género muy de época, dirigido al gran público. Puede verse la versión anotada e introducción que publiqué en *Tratados Hipocráticos*, I, Madrid, 1983, pp. 99-120.

12. Cf. los citados libros de Nestle y F. R. Adrados, y, para todo Eurípides, el libro de V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Turín, 1971.

13. O.c., p. 287. Sobre este aspecto, remito también al amplio capítulo (el 2) que R. Pfeiffer dedica a los sofistas en su *Historia de la filología clásica*, trad. cast., Madrid, 1981, pp. 46-114.

14. Aunque el texto lo redactó Platón, bien puede reflejar la opinión auténtica de Hipias, quien destaca la importancia de la mutua benevolencia y la concordia —*homónoia*— que sirve de base a la discusión y puede afirmarse mediante un pacto entre sabios. (La cita es del *Protágoras*, 337c-e).

15. Además de los citados en la nota bibliográfica, véanse el libro de A. Capizzi, *Protagora*, Florencia, 1955, y el de S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Florencia, 1961.

16. Es éste un punto importantísimo para definir la postura de Protágoras, y su talante democrático, frente a Platón. El aprecio por la *téchne* y por los *technitai* está limitado a su especialidad; pero en lo político no cabe esa especialización y ahí no hay expertos. Además de los citados, véase el libro de G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Turín, 1971, pp. 13-83.

17. Cf. los artículos recogidos en los volúmenes editados por Classen y Kerferd; una reciente tesis doctoral, todavía inédita, de José Solana Dueso, *Protágoras: lógica y política*, leída en la Universidad de Barcelona en 1986, ha vuelto a resaltar con amplia y fina argumentación la coherencia e interconexión entre la gnoseología relativista y la ideología democrática del gran sofista; y la relación de los «Diálogos dobles» con sus tesis fundamentales.

18. Véase D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, París, 1974, pp. 46 y ss.

19. Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, trad. cast. de C. Giner, Madrid, 1981, pp. 83-85.

20. Hay traducción suelta de sus fragmentos, con amplia introducción, por P. C. Tapia Zúñiga, *Gorgias. Fragmentos*, México, 1980.

21. La contraposición entre el sofista y Sócrates, que Jenofonte expone en ese estupendo texto, tiene un regusto ascético, muy en la línea de Antístenes, como Tovar apunta muy bien (pp. 239 y ss.).

22. Las páginas que Zubiri dedica a «Sócrates y la sabiduría griega» recogidas en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1979[7], pp. 151-222, son espléndidas por su nítido estilo narrativo y su precisión.

23. El intelectualismo socrático que está en la base de las tesis «nadie yerra voluntariamente» y «la virtud es conocimiento» fue criticado por Aristóteles con argumentos bien conocidos. (Ya antes, en una tragedia como la *Medea* de Eurípides, la lúcida y apasionada protagonista expone en un célebre monólogo una tesis contraria; Medea sabe lo que es mejor y más racional, pero decide preferir una venganza dolorosa y salvaje.) Como Aristóteles indica en

la *Ética a Eudemo*, 1216b: «Sócrates pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor, y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de suerte que conocer la justicia y ser justo iban simultáneos...». Y Aristóteles advierte que esa teoría y la práctica no coinciden necesariamente, como en los campos del saber teórico. (Cf. MacIntyre, *Historia de la Ética*, Barcelona, 1981, pp. 31 y ss.)

24. Queda como reducto injustificado por la razón esa voz interior «divina» que Sócrates confiesa escuchar en ciertos momentos, que le prescribe o le advierte una decisión. Es su *daimon* particular, que parece semejante a la «voz de la conciencia», pero que él mismo considera como de procedencia divina, favor especial de su dios.

25. Alianza Universidad, Madrid, 1980, p. 486.

Carlos García Gual

PLATÓN

> Y si un conocimiento seguro y total (*epistéme*) del dominio humano fuera posible, la política alcanzaría de inmediato su fin, y la democracia sería a la vez imposible y absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de conseguir una *dóxa* correcta, y que nadie posee una *epistéme* de las cosas políticas.
>
> C. Castoriadis, en «La polis griega y la creación de la democracia»

1. Experiencias políticas. Algunos datos biográficos

Las inquisiciones éticas, que Platón emprende a la sombra de su maestro Sócrates, desembocan pronto en una amplia teoría política. Pero, a su vez, impulsada por la misma dialéctica, toda esa teorización en el campo de la moral y de lo social viene a apoyarse en una teoría del conocimiento y una psicología que implican una ontología y una metafísica. Conviene, creo, tener muy en cuenta la cohesión profunda de la filosofía platónica, para no cometer errores estúpidos al apreciar el pensamiento de Platón como filósofo político. Buscando una solución definitiva a las aporías que Sócrates había señalado en su inquieto y escéptico preguntar, Platón construye una impresionante estructura teórica, en la que se penetra por los caminos

del diálogo y la dialéctica, y que aboca a espléndidas perspectivas para cuya iluminación no vacila en recurrir, alguna que otra vez, a los destellos poéticos de los mitos.

Resulta obvio que un pensador griego de finales del siglo v y la primera mitad del IV tratara de encontrar en el ámbito ciudadano la respuesta a los problemas de la ética, intentando dar con las referencias fundamentales de los sentidos de la «virtud» o de los modelos de conducta propuestos por el contexto social, ya que no podía concebir una ética sin esa relación directa a su valoración social. Platón va más allá, y, en su intento por justificar los valores éticos, recurre a un marco más general, en el que puede realizarse una concepción de la justicia independiente de la concreta realidad política de su tiempo. La propuesta política de Platón es utópica y, como toda utopía, se define en contraste con la realidad histórica a la que se contrapone.

Pero esa propuesta arranca de una concepción racional del ser humano y de su función en un mundo que no es sólo la realidad empírica cotidiana, sino una construcción teórica del filósofo. Así que, para comprender el papel que Platón otorga en la constitución de la *polis* ideal a los filósofos, hay que atisbar antes la significación de su teoría de las ideas.

Tal vez valga la pena comenzar por esta advertencia, que puede resultar un tanto obvia para quien se enfrenta a la obra platónica sin prejuicios, para tratar de evitar interpretaciones un tanto unilaterales, como las que con frecuencia privilegian una faceta de la compleja trama teórica del platonismo. A lo largo de una larga andadura filosófica Platón ha compuesto unos treinta y tantos diálogos de muy diversa temática y extensión, desde los breves diálogos primeros hasta los amplios entramados de la *República* y las *Leyes*. Durante más de cincuenta años —los que van desde la muerte de Sócrates el 399 a.C. hasta la muerte del mismo Platón el 347— ha escrito un conjunto de textos de impresionante densidad, en los que las reflexiones sobre ética y política van unidas a una concepción personal sobre el hombre y el mundo, sobre el lenguaje y el ser, sobre lo sensible y lo inteligible. Siendo, como es sin duda, un gran pensador político, Platón es mucho más a la vez.

Podemos comenzar por subrayar cómo la vocación frustrada de actuar en la política de su ciudad impulsa desde los años de su juventud el afán teorético de Platón. Contamos para ello con un estupendo

documento biográfico en la *Carta VII*. Pero eso no alcanza a explicar las razones de su teoría filosófica, en la que culmina una tradición crítica de muy diversas y hondas raíces. Acaso nos parezca convincente la tesis de W. Jaeger de que «el problema hacia el que se orienta desde el primer momento el pensamiento de Platón es el problema del Estado». Y, en favor de ésta, no podemos negar que la perspectiva autobiográfica que insinúa la *Carta VII* nos resulta enormemente esclarecedora para ese enfoque inicial. Sin embargo, sólo teniendo en cuenta el desarrollo de la ontología, la teoría del conocimiento y la metafísica platónicas podemos apreciar justamente la posición ideológica de Platón. Mucho mejor, desde luego, que viceversa.

Por encima de los sofistas y de su maestro Sócrates, Platón vuelve a plantearse las cuestiones fundamentales de la especulación presocrática acerca de los principios últimos de la naturaleza. Se empeña en proseguir la resonante «gigantomaquia en torno al ser», y es ahí, en ese espléndido proyecto de explicación universal, donde se inscribe su teorizar ético y político, Platón, «el último filósofo de la *polis*», es el heredero de una larga tradición que viene desde Parménides y Heráclito por lo menos. Cualquier intento de interpretar la doctrina platónica prescindiendo de su carácter ontológico, y aun metafísico en lo que toca a la teoría de las ideas, resulta viciado por una perspectiva modernizante demasiado estrecha.

Un buen estudioso de Platón ha destacado en una brillante frase que «sólo porque no pudo, en la Atenas de su tiempo, realizar un papel útil en la política —o porque así lo pensaba— es por lo que Platón se hizo educador». Este aserto es atinado en su intención de destacar un trazo biográfico; pero no debe ser extrapolado. Platón nos habla en la *Carta VII*, escrita en su vejez, de las amargas experiencias y de sus desilusiones ante la situación política en que le tocó vivir, en la Atenas de fines de siglo, al concluir la guerra del Peloponeso. Y esa experiencia pudo ser trascendental en su vida, ya que Platón se retiró de la política activa, sin haber intervenido nunca en los asuntos cívicos de Atenas. Con todo, cuando se citan algunos párrafos de la carta mencionada, conviene no olvidar que se trata de un «panfleto autojustificativo», en el que el viejo filósofo trata de exponer sucintamente los motivos de su apartamiento de la política activa en Atenas y de sus fracasadas intentonas como consejero político de los dos Dionisios y de Dión en Siracusa. No trata, desde

luego, de darnos las razones de su dedicación a la filosofía ni, mucho menos, de su perspectiva idealista. La *Carta VII*, impresionante documento biográfico, tanto por su sinceridad como por la alteza de miras, es un texto inolvidable. Las dudas sobre su autenticidad merecen, hoy, poca atención. La carta no nos da, como el mismo Platón nos advierte en ella, una clave última para acceder al sistema filosófico de su autor. Pero es un buen punto de partida para un acercamiento a nuestro tema.

> Cuando yo era joven sentí, en efecto, el mismo afán que otros muchos; pensé que, apenas llegara a ser dueño de mí mismo, me dedicaría sin más demora a los asuntos comunes de la política. Pero me afectaron algunas vicisitudes de los sucesos de la ciudad, que fueron los siguientes: encontrándose el gobierno de entonces violentamente criticado por la mayoría, sobrevino un cambio de constitución, y al frente de este golpe revolucionario se destacaron como caudillos cincuenta y un hombres: once en la ciudad y diez en el Pireo, que tenían a su cargo administrar los asuntos de la plaza pública y del municipio, y treinta que se instalaron como jefes con poderes absolutos. Y algunos de ellos resultaba que eran familiares y conocidos míos, y por ese motivo me invitaron a colaborar en actividades que consideraban convenientes para mí. Entonces no sentí yo ningún reparo de extrañeza, a causa de mi juventud; creí que ellos gobernarían la ciudad llevándola desde un modo de vivir injusto a una justa convivencia, de modo que les presté toda mi atención a ver qué hacían.
>
> Y así vi que estos individuos en un breve plazo de tiempo hicieron parecer de oro al gobierno precedente. Entre otras fechorías se les ocurrió enviar a mi amigo Sócrates, ya anciano, a quien yo no tendría reparos en calificar como el más justo de los hombres de aquel tiempo, para que, en compañía de otros conciudadanos, fuera a apresar a uno al que querían dar muerte, a fin de que así tomara parte en sus crímenes, tanto si quería como si no. Mas él no les obedeció, y así corrió el riesgo de sufrir cualquier castigo antes que hacerse cómplice de sus criminales actividades. De manera que, al contemplar todo eso, y muchos otros desafueros no pequeños, me indigné y me aparté de los desastres de aquel período. Pero en breve tiempo cayó la tiranía de los Treinta y todo el régimen político de entonces. De nuevo, aunque con menos ímpetu, me impulsó el deseo de dedicarme a los temas comunitarios y políticos. Sucedían, desde luego, en aquellos agitados momentos muchas cosas que uno rechazaría con indignación, y no fue nada extraño que en

aquel ambiente turbulento algunos se cobraran venganzas excesivas de sus enemigos; pero aun así los exiliados que entonces volvieron se portaron con una enorme moderación.

Pero, de nuevo, por un desdichado azar, los que entonces ejercían el poder condujeron a nuestro compañero Sócrates ante un tribunal popular, imputándole una acusación criminalísima y la menos adecuada a Sócrates; pues los unos presentaron a Sócrates como impío, y los otros votaron su condena a muerte y ejecutaron a quien en otros días no había querido participar en el arresto criminal de un amigo de los desterrados de entonces, de cuando ellos mismos sufrían los rigores del destierro. Observando yo tales hechos, y a los hombres que actuaban en política, a la par que las leyes y las costumbres, tanto cuanto más lo examinaba y avanzaba en edad, tanto más arduo me parecía el gobernar con rectitud los asuntos del Estado. Porque veía que no sería posible hacerlo sin colaboradores amigos y dignos de confianza, a los que no era fácil hallar próximos, pues nuestra ciudad no estaba ya gobernada según los hábitos y disposiciones de nuestros antepasados, y resultaba imposible encontrar a otros nuevos por las buenas, y tanto la letra como el sentir de las disposiciones legales se iban corrompiendo y relajando con una asombrosa rapidez.

Así que yo, que al comienzo me encontraba lleno de ímpetus para dedicarme a la política, al observar los acontecimientos y verlos todos zarandeados en todas direcciones por cualquier azar, acabé por sentir vértigos, y, aunque no desistí de examinar cómo alguna vez podría mejorar algo en tales asuntos y, en general, en todo el sistema de gobierno, sin embargo, sí que desistí de aguardar una y otra vez un momento oportuno para actuar, concluyendo por considerar, respecto de todas las ciudades de ahora, que todas están mal gobernadas. Pues en lo que toca a sus leyes, en general, se hallan irremediablemente mal, a no ser por una reforma extraordinaria en un momento de suerte. Me vi forzado a reconocer que, para elogio de la recta filosofía, de ella depende el conseguir una visión de todo lo justo, tanto en los asuntos políticos como en los privados. Por tanto, no cesará en sus desdichas el género humano hasta que el linaje de los que son recta y verdaderamente filósofos llegue a los cargos públicos, o bien que el de los que tienen el poder en las ciudades, por algún especial favor divino, lleguen a filosofar de verdad.

Estas famosas líneas de la *Carta VII*, en las que el viejo Platón nos cuenta sus desilusiones en el terreno de la política, bien pueden

servir de prólogo a las consideraciones sobre su teoría ética y política, íntimamente unidas en su concepción filosófica. Recordemos, muy escuetamente, los datos esenciales de la biografía platónica.

Platón nace en Atenas hacia el 427 a.C., de familia noble y acomodada. Ya ha estallado la guerra del Peloponeso y Pericles ha muerto un año antes de nacer Platón. Morirá en la misma ciudad a los ochenta y un años, en el 347, mientras sobre la escena política griega se agiganta la figura amenazadora —para la independencia de Atenas— de Filipo de Macedonia. Cuando muere Platón el hijo del tirano macedonio, Alejandro, cuenta sólo siete años. Lo que pasó entre esas dos fechas en la ciudad de Atenas sería excesivo contarlo con precisión; pero podemos destacar que no fue ésa una época gloriosa y feliz para la ciudad. La larga guerra del Peloponeso acabó con la derrota lamentable en 404. El joven Platón tuvo entonces ocasión de presenciar cómo, con la ayuda de la victoriosa Esparta, un grupo oligárquico se hacía con el poder y derrocaba la democracia. En ese grupo, que la historia conoce con el nombre de los Treinta Tiranos, figuraban sus parientes Critias y Cármides, hombres de innegable talento, que acaudillaron un gobierno que se hizo detestable por su ferocidad y fue pronto derribado, no sin dejar tras de sí un hondo rastro sangriento. La restaurada democracia quiso restaurar la concordia a la sombra del retorno a las viejas leyes de la constitución patriarcal. Y torpemente vino a condenar a muerte como impío a quien Platón consideró siempre el ciudadano más justo y sabio de la época, a su maestro Sócrates. Ante esos vaivenes Platón perdió su ilusión por la actuación política en aquella ciudad tumultuosa y caótica. Ante los bruscos reveses del azar, que domina tal política, se sintió presa del vértigo, como él mismo nos confiesa.

Platón ha visto claramente que, para mejorar a los hombres, hay que reformar la *politeia* a fin de obtener un régimen de convivencia justo y dirigido hacia el bien común; pero para reformar la *politeia* hay que educar a los ciudadanos sabiamente. Como nos dice en el *Gorgias*, en un sentido auténtico de la palabra, sólo Sócrates ha sido un verdadero político en Atenas, al preocuparse por mejorar a sus conciudadanos, no con riquezas ni con armamentos, sino ejercitando sus almas en la búsqueda del bien auténtico: la virtud y el conocimiento de sí. *Paideia* y *politeia* son los *leit-motiv* de la empresa filosófica de Platón, como han destacado J. Stenzel y W. Jaeger.

En eso sigue Platón las enseñanzas de Sócrates y de la sofística,

al menos en ciertos temas de base. También él parte de que la *areté* es enseñable y de que hay, como postulaba Protágoras, una cierta *téchne politiké* que puede aprenderse. En lo que no estaba ya de acuerdo con el sofista es en que todos pudieran acceder fácilmente a ésta; porque piensa que son sólo los filósofos, quienes han dedicado sus vidas a perseguir el verdadero saber, la *epistéme*, los que deben velar por el orden ciudadano desde el poder. Frente a los avatares mareantes de la *týche*, el azar desordenado, invoca el prestigio de la *téchne*, con su bien orientado proceder. Así como en el ámbito de las artes y las profesiones artesanales hay un método seguro para realizar con perfección los objetos que los técnicos se proponen, así en el mundo de la política hay que ceder el mando a los expertos, los que conocen el fin y los medios para conseguir el objetivo correcto, el bien colectivo. La *areté* está basada en el conocimiento. Se yerra por ignorancia, como había proclamado Sócrates. Basta, pues, con que la sociedad entregue la dirección de los asuntos de la comunidad a quienes sean expertos en eso, en conocer los fines y los verdaderos sentidos de las cosas, y la forma definitiva del Bien, para que los tortuosos vaivenes de la política se enderecen y la nave del Estado arribe a feliz puerto. Hay que buscar a tales expertos (en las ideas y en el conocimiento del Bien) para encomendarles esa misión, para bien de todos. Platón comienza por descartar que tales expertos sean los políticos habituales o los sofistas, sedicentes maestros de *areté* política, que Sócrates desenmascara con facilidad.

Los únicos intentos de Platón de actuar en política son sus viajes a Sicilia —tres experimentos fallidos, en 388, 366 y 360— en los que Platón se presenta en la corte siracusana de Dionisio I y de su hijo Dionisio II (ante éste en las dos últimas ocasiones), para servir de consejero ilustrado del tirano. Tanto en el primer caso, junto al tirano inflexible y coriáceo, como en el segundo, junto al tirano frívolo y pretencioso, las aventuras del educador de príncipes que Platón intentó encarnar acabaron muy mal, y los déspotas sicilianos no se aproximaron a la pauta del rey filósofo. Sin embargo, no deja de ser significativo el hecho de que el filósofo ateniense acuda a esas llamadas asumiendo los riesgos personales de la aventura. Sobre todo, es revelador el último viaje, que Platón emprende ya viejo y con muy escasas esperanzas de conseguir su programa educativo, a instancias del joven Dionisio II. Pese a todas sus reservas va, una vez más, como para dar un valeroso ejemplo de que el sabio debe sacri-

ficar su tranquilidad a la oportunidad de actuar en política para dirigir a los demás, del mismo modo que el prisionero de la caverna que ha salido a ver la luz deberá retornar a la oscuridad para adoctrinar sobre la verdad a los compañeros de prisión, aun a costa de su propia felicidad. Hay algo de patético en la figura del viejo Platón, que en la *Carta VII* nos relata los motivos de estos viajes y el fracaso de sus esperanzas. Esos desventurados empeños sicilianos le demostraron de nuevo cómo, en los dominios de la política, el azar imperaba en todas las empresas humanas y acentuaron la amargura de sus consideraciones últimas sobre el poder y aquellos que suelen detentarlo.

Sin embargo, y éste es un trazo que no hay que preterir, a pesar de su apartamiento de la política pragmática ateniense y de sus frustradas intervenciones en la corte siciliana, Platón no deja de pensar en la reforma del Estado como un deber del filósofo. Jamás renuncia a la consideración política, nunca cesa en su convicción de que el hombre virtuoso necesita vivir en una comunidad justa y feliz, ya que el individuo no es autosuficiente. Frente a otros discípulos de Sócrates, como Aristipo y Antístenes, que proclaman la autarcía del sabio para la felicidad y la vida auténtica, el ateniense Platón, como su maestro Sócrates, no concibe una existencia completa al margen de la ciudad. La *polis* constituye el ámbito de la vida más digna y racional.

2. Teoría política y educación. Los «Diálogos» y la actitud del filósofo

Platón tenía cerca ya de treinta años, en el 399, cuando tuvo lugar la escandalosa ejecución de Sócrates, en aquel patético error que hizo del paradójico maestro un mártir del pensamiento crítico. La muerte de Sócrates fue algo decisivo en el destino de Platón. Renunció a cualquier intento de colaborar con aquel régimen de gobierno popular que había visto fluctuar entre la demagogia y la torpeza, y se retiró para dedicarse durante una larga existencia a la meditación filosófica y a la tarea de escritor. Fue en Mégara, donde se había retirado escapando de la contaminada Atenas tras la muerte del maestro, donde, según la antigua tradición, comenzó a escribir sus *Diálogos*. Platón rehuyó la actuación política y vertió sus reflexiones en la escritura. En esos cientos y cientos de páginas, de un estilo

vivaz como ningún otro en la historia de la literatura filosófica, Platón intenta vengarse de la sórdida realidad que le negó la actuación, como hubiera querido en su juventud, en los asuntos comunes. En contraposición a la conducta del ágrafo Sócrates, amigo impenitente del coloquio callejero y de las palabras aladas, Platón escribió con un denodado y pertinaz impulso hasta que la brusca muerte lo frenó a sus ochenta y un años. Aun entonces estaba escribiendo y retocando las *Leyes*, un diálogo larguísimo.

La anécdota que refiere que Platón había compuesto algunas piezas teatrales, que luego destruyó al toparse con Sócrates y decidir su dedicación a la filosofía, bien puede tener un fundamento real. Los diálogos que Platón inventa tienen una enorme fuerza dramática, y sus personajes reviven como sobre la escena cómica o trágica. Tanto el protagonista Sócrates como los otros personajes de los *Diálogos* estaban bien muertos, en su mayoría, cuando Platón los retrató con una singular precisión y una inimitable ironía. Los grandes sofistas, como Gorgias o Protágoras, eran ya fantasmas del pasado que por la imaginación y en la prosa de Platón reviven con perfiles nítidos y palabras claras. Acaso fue la nostalgia por la charla fulgurante del maestro perdido lo que le impulsó a hacer de Sócrates el protagonista inmortal de casi todos esos coloquios, aun cuando las palabras que Sócrates dice fueran razonamientos muy avanzados de Platón. Tan sólo en algún diálogo tardío, como el *Parménides*, queda relegado a un segundo plano o es sustituido, como en las *Leyes*, por una figura algo simbólica, como es el Viejo Ateniense, en un rasgo muy significativo.

Para Platón —el último filósofo de la *polis*, en el sentido de que asume esa problemática política de un modo íntimo, como no lo hará ningún otro filósofo griego posterior, ni siquiera el meteco Aristóteles, buen defensor, por su parte, de los lemas cívicos tradicionales—, la felicidad del individuo viene condicionada por la existencia de una convivencia justa en una *polis* racionalmente gobernada. Ante los desmanes de unos gobiernos que dejan en manos de los inexpertos y los ineptos las decisiones máximas, es decir, en manos de un azar irresponsable, marionetas de la *týche*, él se retira con indignación y vértigos. Pero, desde su retiro, compone, como protesta, un nuevo modelo de régimen político, una *politeia*, en la que ya no será la masa ignorante ni la *týche* borrascosa quien impere, sino los más sabios, aquellos que mediante su técnica pueden timo-

near el bajel del Estado para llevarlo a buen puerto, para felicidad de la comunidad entera. Tal es el empeño de Platón, que culmina en su diálogo más ambicioso titulado precisamente «Constitución cívica»: *politeia* (o la *República*, según el título un tanto convencional y desajustado con que solemos traducirlo). Pero vayamos más despacio, tratando de perfilar la evolución del pensamiento político de Platón, tal como se refleja en su obra.

Para completar los escuetos datos biográficos, hay que recordar que, después del primer viaje a Sicilia, a los cuarenta y tantos años, Platón funda su escuela de filosofía, la Academia, en el barrio ateniense del Dípilon, un hermoso arrabal al noroeste de la ciudad. Allí congrega a sus discípulos y establece un progresivo conjunto de enseñanzas, que comienzan con una propedéutica matemática y concluyen con el estudio de la metafísica. Las enseñanzas sobre política no están ausentes de este repertorio. Sin duda, sus contactos personales con los círculos pitagóricos del sur de Italia, como el de Arquitas en Tarento, han influido decisivamente sus ideas acerca del conocimiento, la actividad escolar y el destino de los filósofos. En la Academia redacta Platón sus diálogos; tal vez los lee allí y explica y discute sus aspectos más difíciles. Acaso piensa en preparar allí a los futuros consejeros de monarcas; en todo caso, seguramente promete hacer a sus discípulos mejores cada día, como lo había proclamado el sagaz Protágoras unos decenios antes, en saber y virtud; cierto que con un estudio más largo, arduo y profundo que el que el más riguroso sofista habría programado.

De los reproches que Platón tiene que hacer a los sofistas el más grave es el de que no poseen una ciencia auténtica, sino que, presentándose como maestros de un saber, no son más que aduladores de la gente, que aceptan como criterios de valor las opiniones al uso. Ni la retórica es una ciencia, ni la *téchne politiké* de los sofistas es más que palabrería y adulación a la masa, siguiendo la *dóxa* inestable y ambigua. El pasaje en que ese reproche se expresa más rotundamente es el de la *República*, 493a-c:

> Todos esos individuos que trabajan a sueldo, a los que la gente llama sofistas y a los que considera rivales (de los políticos) en el arte de educar, no enseñan otra cosa que las opiniones que la gente propala en las asambleas, y denominan a esas opiniones sabiduría. Como si alguien hubiera llegado a conocer los instintos y apetitos

> de una bestia enorme y poderosa, por dónde acercarse a ella y por dónde agarrarla, y en qué ocasiones y por qué motivos se excita o amansa, y qué sonidos acostumbra a proferir en cada caso y ante qué sonidos proferidos por otros se tranquiliza y se enfurece, y tras aprender todo esto a base de tiempo y de contacto con la bestia, ese individuo lo denominara sabiduría (*sophía*) y adoptándolo como un saber sistemático (*téchne*) lo utilizara para su enseñanza (*didaskalía*); y, sin saber en absoluto qué hay de hermoso o vergonzoso, bueno o malo, justo o injusto en tales opiniones y apetitos, usara todos esos nombres de acuerdo con las opiniones de esa bestia enorme, llamando bueno a lo que a ella le da placer y malo a lo que le causa dolor; todo ello careciendo de fundamentos racionales y limitándose a denominar bueno lo que es impulso irresistible, sin haber captado cuál es la diferencia entre éste y el bien, y sin ser capaz de mostrar tal diferencia a los demás. Un individuo así, por Zeus, ¿no te parece que resultaría un extraño educador?

La tarea del político es, fundamentalmente, educativa, y viceversa, el verdadero educador en los principios morales deviene el mejor político. Como se insinúa en el *Protágoras*, la virtud es enseñable, pero tal enseñanza requiere que quien la imparte posea una cierta sabiduría y una técnica, *sophía* y *epistéme* o *téchne* que los sofistas fingen poseer, pero de las que carecen, como muestran los coloquios con Sócrates.

Platón siente una tremenda desconfianza hacia esa «enorme bestia», alborotadora e inconsecuente, que es la muchedumbre de la democracia extrema, esa masa torpe que se deja sobornar por los demagogos y que gusta de la adulación y es presa de arrebatos pasionales. Extrema algunas críticas hechas por otros escritores cercanos, como Tucídides, Eurípides o Aristófanes. A esa masa orgullosa e inadecuada, que en un juicio desatinado condenó a muerte a Sócrates, «el más justo de los hombres de su tiempo», el filósofo le guarda un despectivo temor. Podríamos citar varios textos para testimonio, pero quizás el más claro sea éste, cercano al recién citado, de la *República*, 496d-e:

> Los pocos que han gustado del gozo y la felicidad de adquirir la filosofía pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como el hecho de que no hay nada sano, por así decir, en la actividad política, y ven que no cuentan con ningún aliado con quien puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar

la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a colaborar como cómplices en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y así, antes de prestar algún servicio a la ciudad o a sus amigos, han de perecer sin ser de provecho a sí mismos o a los demás. Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propios asuntos, como alguien que se arrima a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y la borrasca que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticia y sacrilegios durante su vida aquí abajo y abandonarla luego favorablemente dispuesto y alegre con una hermosa esperanza.

Hay en estas líneas una clara justificación de su propio apartamiento de la praxis política. La imagen del sabio apartado contemplando desde su retiro la borrasca tiene un cierto aire epicúreo; pero a diferencia del ideal del *sophós* helenístico, el filósofo platónico no deja, ante ese cuadro, de meditar sobre la *politeia* mejor y sobre una política que haga a los hombres mejores, virtuosos y justos. Para ello el instrumento decisivo, piensa Platón, es la *paideia* auténtica.

Hay una tensión dramática en el pensar de Platón con respecto a la actuación política del filósofo: de un lado, evita la actuación en la vida real, en la Atenas democrática, por los riesgos que tal actuación conlleva; de otro, no postula un ideal del sabio apartado de los asuntos comunes de la ciudad, como propondrán otros socráticos, porque piensa que el deber educativo del filósofo frente a su ciudad es ineludible. Tanto en lo uno como en lo otro resulta decisivo el ejemplo y destino de Sócrates, tanto y más que el propio talante de Platón. Sócrates había demostrado, con su escepticismo y su valor personal, que los conceptos morales están más allá de las valoraciones tradicionales; que el individuo con su razón es la base verdadera de una ética autónoma; pero, a la par, siempre había tratado de mejorar a sus conciudadanos. Lo que Sócrates trató de hacer mediante el trato personal y los coloquios directos, Platón trata de ampliarlo mediante sus diálogos escritos, mediante una enorme obra literaria y filosófica, guiada por un empeño a la par ético y político.

Creo que conviene citar aquí un texto de la *Apología*, 31c-32a, en el que Sócrates habla de su conducta; no olvidemos, sin embargo, que es Platón quien lo ha escrito:

> Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una parte a otra, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico; esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar su vida si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente.

Una buena parte de la *Apología de Sócrates*, uno de los primeros textos escritos por Platón, insiste en esa idea del servicio a la ciudad del filósofo, un servicio que para Sócrates es una misión religiosa. Su discípulo, que a los ochenta años se encuentra escribiendo las *Leyes*, un texto tan distante de las enseñanzas del inquieto Sócrates, sigue aún firme en esa convicción mantenida a lo largo de su vida: el filósofo debe preocuparse en la educación de sus conciudadanos y de la ciudad en su conjunto, aunque en la praxis los riesgos de la política le obliguen a mantenerse apartado, condenado a la sola teoría. Desde este punto de vista podemos contemplar el desarrollo de la filosofía de Platón.

Él ya no pretende ir, como Sócrates, a charlar y a preguntar a sus conciudadanos por calles y gimnasios y casas más o menos acogedoras. También la escritura puede ser un refugio, como más tarde lo será la Academia, fundada en plena madurez. Al establecer un centro de estudios y, sobre todo, al dejar escritas sus reflexiones y lecciones, Platón se empeña en la perduración de su doctrina, como no lo había hecho Sócrates, dedicado tan sólo a inquietar a sus ocasionales compañeros. Esa escritura filosófica supone un nuevo hábito mental respecto a la tradición cultural aún en buena parte oral

(tema en el que ha insistido muy acertadamente E. A. Havelock), una enorme ventaja crítica y una superación de todo lo que de fugaz había en la enseñanza aporética e inconcluyente de su maestro. Por otro lado, resulta reveladora la forma literaria adoptada por Platón: la del diálogo. Encuentros callejeros, personajes vivaces y variados, fluir de temas y de ideas en un marco de preguntas y respuestas, todo ello reinventado y envuelto en una gracia y una ironía inimitables. Leer a Platón es introducirse en ese ámbito mágico, en el que hay que iniciarse y estar bien atentos para no perderse sutiles matices y sugerencias decisivas.

La forma literaria que Platón ha elegido revela por sí misma mucho de su intención didáctica y su actitud ante la búsqueda del saber. No fue Platón tal vez el inventor de esa forma, la del diálogo filosófico, ya que quizás Antístenes u otros habían escrito antes apuntes que remedaban las charlas socráticas. Pero sí fue quien le dio a esa forma su máxima maestría, desde los primeros diálogos breves, y nadie después ha podido competir con su vivacidad y su magia expresiva. Mas, dejando aparte su talento poético, insistamos en el sentido esencial del diálogo, que es el subrayar cómo el saber auténtico surge en un proceso dialéctico, en un contraste de opiniones, en un buscar en común rechazando las respuestas apresuradas y ahondando tras las soluciones banales y convencionales.

En oposición a las instrucciones de manual, aquí no se trata de transmitir un montón de conocimientos, ni tampoco una doctrina dictada por el maestro a sus discípulos. El diálogo plantea un problema y suscita una cuestión, y va y viene sobre ella una vez que los interlocutores reconocen sus ignorancias y se empeñan en la búsqueda, ardua y personal, de la verdad. Como señala P. Peñalver, tras citar a H. Gundert (pp. 110-111), «la forma del diálogo como tal impone a la filosofía la exigencia de ser un discurso crítico, no dogmático, que no se constituye solamente en función de su coherencia y de su teleología hacia la verdad, que necesita retroceder, en cierto modo, en cada paso, para asumir la exigencia de su constatación crítica». Visto así, «cada diálogo es un fragmento de una interminable introducción a un saber que no se transmite», al menos como totalidad acabada, porque hay que conquistar ese saber a través del proceso dialéctico. El irónico Sócrates —al que una vez Platón compara con el pez rémora, y otra con un tábano aguijoneador— trata de incitar al contertulio, instalado en los cómodos tópicos de la

dóxa, a preguntarse junto con él por la verdad que advierte que le falta. «El diálogo quiere formar más que informar», señala V. Goldschmidt. Como el *eros*, también el anhelo de saber empieza por la inquietud, y Sócrates sabe, como nadie, suscitar ese anhelo erótico decisivo cuyo objetivo es el conocimento, que interesa al cuidado del alma. El *lógos*, la razón, surge del recorrido que se hace en el alma y que ella se refiere a sí misma, según dice Platón en el *Teeteto*, 189e. No se trata de ofrecer fórmulas ni recetas, sino de invitar a una actitud metódica, que pasa por la *aporía* y la inquietud y el anhelo de saber de verdad. En la *Carta VII* Platón se burla indignado de las pretensiones del joven Dionisio II, que quiso dar en un breve texto las esencias de sus lecciones. Nada más lejano de su modo de invitar a filosofar en el diálogo, forma abierta por excelencia de la comunicación y la dialéctica, opuesta al rigor seco del manual con sus esquematismos de letra muerta. Sin duda podemos apreciar en ese gusto por el diálogo una influencia del teatro ateniense, y no en vano Platón pretende competir con los autores de comedias y tragedias en «la imitación —*mímesis*— de la vida más noble y mejor» (cf. *Leyes*, 817-b-c).

Es imprescindible situar en orden cronológico la serie de los diálogos para comprender todo el alcance de la filosofía platónica en su desarrollo interno, en su clara progresión crítica. La ordenación en grupos de los diálogos resulta hoy fácil, tras la labor de los estudiosos. Comparando los catálogos de Wilamowitz, Cornford, Leisegang, Taylor, Praechter, Sorey, Ritter, Crombie, y E. Lledó (de quien tomo el catálogo) puede verse el consenso general. El orden, en cuatro grupos, es el siguiente: Diálogos de juventud: *Apología*, *Ión*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasímaco (= República I)* (compuestos en los años 398 a 389), *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*. Diálogos de transición: *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Hipias Menor*, *Hipias Mayor*, *Crátilo*, *Menéxeno* (años 388-385). Diálogos de madurez: *Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro* (años 385-370). Diálogos de vejez: *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes*, *Epinomis* (años 369-347).

Es discutible la posición exacta, dentro de la serie, de tal o cual texto, por ejemplo, de la *Apología* o del *Crátilo*; pero la secuencia general es significativa y expresa bien la evolución de su pensamiento, que también se refleja en el estilo, más austero y menos literario en los últimos diálogos. Es sintomático que Sócrates pierda su papel

de protagonista en tratados como el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político* y el *Timeo*, y que se haya ausentado en las *Leyes*.

3. Los primeros diálogos. Intentos de definir la virtud

En los diálogos de su primera época —que suelen llamarse «de juventud», aunque Platón los escribe ya con treinta y tantos años— se perfila claramente una imagen de Sócrates que se corresponde bien con las características destacadas por Aristóteles en el Sócrates histórico: dedicación a la indagación moral y búsqueda de definiciones universales, referidas a los conceptos básicos de la ética. Es, pues, un filósofo callejero que, con su hábil e irónica charla, muestra a sus interlocutores la necesidad de perseguir el conocimiento moral para orientar su vida. Sócrates demuestra pronto, mediante sus preguntas de apariencia ingenua, que sus contertulios no pueden dar razón de nociones fundamentales de la moral tradicional, porque no poseen un auténtico concepto de ellas. Tampoco él, que tiene sobre los demás la ventaja de confesar su propia ignorancia de antemano, posee una teoría propia, y los diálogos concluyen con el reconocimiento mutuo de la ignorancia y la invitación a proseguir la investigación.

Estos primeros diálogos, que tratan de dar la definición de una virtud determinada, son breves y tienen una estructura muy parecida. En el *Lisis* se trata de la amistad (*philía*), en el *Laques* del valor (*andreía*), en el *Cármides* de la prudencia o sensatez moral (*sophrosýne*), en el *Eutifrón* de la piedad (*hosiótes*). De igual modo, en el *Hipias Mayor*, algo después, se intenta definir la belleza (*tò kalón*). Los cinco mencionados son diálogos aporéticos, puesto que acaban en esa falta de salida, la *aporía*, derrota aparente de las razones expuestas, que es un primer paso hacia la búsqueda del saber. Como señala Aristóteles el «enfrentarse bien a la aporía», *tò diaporêsai kalôs*, es una etapa previa del verdadero filosofar. La enseñanza de Sócrates, en estos diálogos, no va más allá. La invitación a proseguir las reflexiones otro día suele clausurar el breve coloquio.

Los interlocutores de Sócrates son variados, pero representan a individuos significativos de la sociedad ateniense; jóvenes de buena familia, como Lisis y Cármides, profesionales distinguidos, como los estrategos Laques y Nicias, o el sacerdote Eutifrón, y sofistas orgullosos de sus conocimientos, como el enciclopédico Hipias. A todos

ellos Sócrates los deja en evidencia, al mostrarles que carecen de una noción clara acerca de temas tan importantes como los que se han discutido. Queda claro que están empleando un vocabulario moral incoherente como si estuvieran seguros de su significado; interrogados por Sócrates descubren su ignorancia y su ambigüedad. Este final resulta de más efecto cuando los interlocutores son personas muy seguras de sí mismas y orgullosas de su saber profesional, como es el caso de Eutifrón o de Hipias. El rechazo de las respuestas convencionales, criticadas como parciales o incoherentes, es el primer resultado de la charla con Sócrates.

De manera semejante, en el *Ión* se pone de manifiesto que el rapsoda, que se sabe de memoria todo Homero, es, sin embargo, incapaz de explicar el alcance y la esencia de la poesía épica, y carece, por lo tanto, de un verdadero entendimiento de su arte. Si admitimos la hipótesis de que el libro I de la *República* tuvo antes una publicación como diálogo suelto, que probablemente se denominara *Trasímaco*, según el nombre del apasionado oponente de Sócrates, está claro que pertenece a este período. Su tema es otra virtud: la justicia (*dikaiosýne*), y en él Sócrates destruye la afirmación básica de Trasímaco y replantea el problema, dejando abierta su resolución.

De esas preguntas por la definición de una determinada virtud se avanza, en diálogos posteriores, hacia el problema de la relación entre las virtudes y de su fundamentación en una unidad, y al tema, objeto ya de debates sofísticos, de la enseñabilidad de la virtud (*areté*). Esta ampliación del horizonte discursivo se da en textos más extensos: el *Protágoras* y el *Menón*. Pero la referencia a que la virtud se funda en el conocimiento aparece ya en diálogos primerizos, como en el *Laques*, a propósito del valor, que es la virtud aparentemente menos intelectual. Valiente es quien conoce lo temible y lo que no, y obra en consecuencia; no hay valor al margen del conocimiento, sólo audacia y temeridad.

Puede señalarse cómo en estos diálogos Platón no está interesado en dar respuestas a las cuestiones formuladas. Todavía no posee una terminología filosófica propia, sino que ésta se va formando a través de su obra. En tal sentido, puede subrayarse cómo las primeras referencias a las Ideas (y con ellas al término *eîdos*) aparecen en el *Eutifrón*, si bien el desarrollo de esa teoría se despliega en diálogos posteriores. Pero estos primeros diálogos tienen, ante todo, un valor metodológico; a diferencia de las enseñanzas de los sofistas, Sócrates

no da lecciones ya conclusas de un saber acuñado, y utiliza un método didáctico sorprendente: con sus preguntas desconcierta y arruina las certidumbres de sus interlocutores, haciéndoles reconocer lo inseguro de su posición, y luego se va, y lo deja en el desconcierto y, a veces, en un estado de irritación.

> Pero irritar a alguien puede ser, por cierto, el único método de conmoverlo en forma suficiente como para obligarlo a una reflexión filosófica sobre temas morales ... No hay pruebas de que Sócrates haya esperado que la actividad de un tábano intelectual beneficiase a algo más que una pequeña minoría. Además, el método socrático es más comprensible y justificable si se lo entiende más bien como destinado a asegurar un tipo especial de transformación en los oyentes que a obtener una conclusión determinada (A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 29).

Sócrates no lleva al interlocutor hacia la salida del laberinto; más bien le ayuda a perderse, desconcertándolo con sugerencias divergentes.

> Aun cuando la respuesta es justa, sucede a menudo que el interlocutor no discierne su verdadero sentido; entonces Sócrates no necesita incitarlo mucho para que se deslice en el error; apenas entrevista la buena dirección, la dejan perdiéndose en la espesura. Es que los espíritus cerrados, bloqueados, no pueden abrirse a la verdad sin el largo adiestramiento necesario para eliminar los obstáculos internos (cf. *Sofista*, 230 b-d) que llevan a desconocer y a deformar las concepciones más justas. No se trata de enseñar la filosofía en unas cuantas lecciones con el deseo de ganar tiempo, que es el de los sofistas cuando dan un curso sobre cualquier tema, sino de emprender una reeducación para la cual el tiempo no cuenta (P. M. Schuhl).

Estos diálogos tienen ante todo, pues, una intención propedéutica y son como un protréptico: una invitación a disponerse, sin pretextos ni fáciles recetas, a filosofar.

Un tanto aparte, por su estructura literaria y su valor histórico, dentro de los escritos de esta primera etapa, queda la *Apología de Sócrates*, que presenta los discursos pronunciados por éste ante el tribunal que le condenó a muerte «por corromper a la juventud e introducir nuevos dioses». (Podemos comparar ésta con la *Apología*

redactada por Jenofonte años después, para destacar, si eso fuera oportuno, la coincidencia en los asertos fundamentales, y la enorme superioridad estilística y conceptual de Platón.) Aquí no hay ya diálogo, o, mejor dicho, Sócrates es quien responde a unas preguntas sobre su vida. Se trata de uno de los alegatos más fervorosos en favor de la libertad de expresión, sobre todo en su última parte, en el discurso con el que el viejo Sócrates se despide de sus conciudadanos. Con entera tranquilidad de ánimo y con su imperturbable ironía, señalando que ni siquiera sabe si es mejor ya para él vivir o morir, pero que está seguro de haber sido un gran benefactor de la ciudad sembrando inquietud e incitando a todos a cuidarse del alma, Sócrates da un ejemplo admirable de la dignidad y libertad del sabio ante la opresión del poder y las amenazas de la injusticia. No es tanto la doctrina, sino la actitud misma y su conciencia moral lo que confirman el destino heroico que Sócrates acepta con una cierta alegría.

El *Critón*, que cuenta en un sencillo diálogo la negativa de Sócrates a abandonar su prisión y fugarse, como le aconsejan sus amigos, insiste en el arraigo cívico del viejo ateniense, que justifica la obediencia a las leyes patrias hasta las últimas consecuencias. Más tarde volverá Platón a enfocar otros coloquios y otra escena cercana a la muerte de Sócrates; lo hará en el *Fedón*, con pretensiones filosóficas mucho más altas.

Sócrates aparece, pues, como un ejemplo vivo de esa *areté* tan difícil de definir. Los coloquios descritos encajan bien en la conducta de la que el filósofo se jacta, con hábil ironía, ante el tribunal popular, que debió de sentirse irritado y desconcertado, como otros interlocutores, y que, torpemente, le condenó para deshacerse de él.

Este primer período de la producción platónica culmina, a mi entender, en el *Protágoras*, un diálogo más extenso que los otros de esta etapa y de mayores expectativas. El contrincante dialéctico de Sócrates es, significativamente, el gran sofista de Abdera. La escena principal se desarrolla en casa del rico Calias, y como figuras marginales aparecen otros sofistas importantes, como Pródico e Hipias. Platón ha creado además otra figura muy representativa en el joven Hipócrates, que anhela escuchar las lecciones del sofista con ingenuo entusiasmo.

No podemos detenernos en el análisis del diálogo; su tema central es el de la enseñanza de la *téchne politiké*, el arte de la política, en que se proclama maestro Protágoras. Frente a la consideración de

Sócrates de que un sofista viene a ser algo así como un «mercader de saberes», Protágoras se define «maestro de excelencia», *didáskalos aretês*. Lo que centra la discusión es el carácter didáctico de la virtud y de la excelencia política. (En la democracia ilustrada de Pericles, frente a la posición tradicionalista de los aristócratas conservadores que defendían que la *areté* es propia de los nobles y heredada, los sofistas sostuvieron que se enseña y se aprende, y Protágoras es el mejor valedor de esa postura.) Se plantea el problema de la realidad de una ciencia de la política y de la virtud. Los presupuestos de Sócrates y de Protágoras son un tanto divergentes, pero lo curioso es que, en el coloquio, asistimos a un sorprendente cambio de posición entre ellos. Protágoras, que comenzó proclamando como un hecho evidente la enseñabilidad y enseñanza efectiva de la *areté* política, desconfía de su carácter de ciencia; mientras que Sócrates, que al comienzo se extrañaba de que la *areté* pudiera enseñarse, se ve inclinado a admitir que si la *areté* es, en el fondo, conocimiento, tal como parece deducirse en el coloquio, habrá de ser susceptible de enseñanza. Este desconcertante giro e inversión aparente de las actitudes iniciales, que el mismo Sócrates destaca, deja la cuestión abierta a futuras preguntas. Queda en el aire la sospecha de que los sofistas no serán buenos maestros de esa ciencia de la virtud.

El tema de la enseñabilidad de la virtud y su relación con el conocimiento se replantea, con nuevos motivos y un significativo avance teórico, en el *Menón*. El de las enseñanzas sofísticas y sus implicaciones morales vuelve a discutirse en el *Gorgias*, con tonos críticos muchos más duros. Tanto uno como otro reciben un enfoque global en la *República*. La progresión entre estos diálogos se corresponde con la elaboración de la teoría de las ideas. Aquí todavía no posee Platón esa perspectiva. En tal respecto es del mayor interés la postura de Sócrates que admite como teoría moral un pragmático hedonismo, basado en una «métrica del placer» o cálculo racional de las ventajas y desventajas de los placeres como regla de conducta utilitaria. Incluso en este supuesto —del cálculo racional en la elección de los placeres— la búsqueda de la *eudaimonía* se fundaría sobre el conocimiento. Acaso este motivo sea auténticamente socrático; pero los análisis y las actitudes frente al placer variarán en otros diálogos posteriores, rechazando el hedonismo en el *Gorgias*, la *República* (505b-c), y el *Fedón*, y replanteando el problema conceptual desde otro ángulo en el tardío *Filebo*.

Aun cuando el método socrático no proporciona en estos primeros ensayos unas respuestas concretas a los problemas éticos planteados, sí que ofrece ya en su mismo planteamiento un enfoque decisivo para el desarrollo de la filosofía platónica. Al preguntarse tal como lo hace: ¿qué es la virtud?, ¿qué es el valor?, ¿qué es la belleza?, etc., da por supuesto que existe una respuesta absoluta a tales cuestiones, al margen de las convenciones sociales que hacen que se califique a esto o aquello de virtuoso, valiente, bello, etc. Protágoras, en el diálogo de su nombre (334 a-c), dice que hay cosas buenas y nocivas, según para quién y cómo; es decir, que bienes y males son relativos. Pero Sócrates rechaza ese planteamiento; él busca un concepto general y una definición universal de «lo bueno», «lo bello», «lo justo», etc. Pone en aprietos a Hipias cuando éste le dice que «lo bello es una bella muchacha» (*Hip. May.*, 287e), como a otros interlocutores que andan torpes en remontarse de los ejemplos a la esencia conceptual que hace que las cosas sean bellas, justas, etc., a aquello que es «lo bello en sí». Las cosas bellas, dirá luego Platón (*Fedón*, 100c-d) lo son por la presencia en ellas de lo Bello, que las embellece. Mediante esos razonamientos inductivos y sus hábiles silogismos trata de remontarse de los casos o ejemplos concretos a una instancia general, buscando lo que a partir del *Eutifrón* se denomina el *eîdos*, la idea o forma, que hace ser a las cosas lo que son.

Desde ese plano lógico Platón pasará al ontológico. Y si hay algo que justifica que las cosas sean bellas, o buenas, habrá que afirmar que eso, lo Bello, o lo Bueno, existe por sí mismo. El punto de partida para este proceso se encuentra muy explícito ya en el *Eutifrón*, donde aparecen por primera vez los términos de *idéa* y de *eîdos*. «Recuerda —dice Sócrates a Eutifrón— que yo no te dije que me enseñaras una o dos maneras de piedad, sino aquella idea ('forma', *eîdos* por la cual son piadosas las cosas que lo son») (ἀλλ' ἐκεῖνο αυτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν) (*Eut.*, 6d). En diálogos posteriores, como el *Menón*, el *Crátilo* y el *Fedón*, el término *eîdos* ha adquirido una significación técnica y precisa como elemento fundamental de la teoría de las ideas. Pero ya en el *Eutifrón* aparece claro que la «idea» es, de por sí, el patrón ejemplar (*parádeigma*), al que hay que atender para calificar las cosas y las acciones. «Expónme, pues, cuál es realmente esa idea, a fin de que, dirigiendo a ella la mirada y sirviéndome de ella como modelo (o «patrón», «paradigma»), pueda yo decir que es pío un acto de esta

clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío» (*Eut.*, 6e). La expresión de «dirigir la mirada a» (un fin o un modelo, en ἀποβλέπειν εἰς τέλος o ἀποβλέπειν εἰς παράδειγμα) es altamente interesante, tanto porque parece comportar un sentido teleológico y ejemplar, como porque tanto «mirar a» como el término *eîdos* (*e idéa*) por su alusión a la vista incitan a considerar ese objetivo como algo visual y existente, por tanto, al margen de la actividad de quien mira o ve. El deslizamiento hacia una metafísica ejemplarista y teleológica encuentra aquí ya un arranque implícito o latente.

Apoyándose además en la facilidad del idioma griego para sustantivar los términos como *tò kalón, tò agathón*, etc., y en la fácil confusión del verbo *eînai*, que indica tanto la predicación como la existencia, Platón edificará su teoría de las ideas, prosiguiendo el camino socrático hacia valores absolutos en una ética que intenta trascender los condicionamientos históricos. Por eso está claro que aquí el enemigo es el relativismo sofístico que Sócrates combate encarnizadamente. (Todavía volverá a hacerlo, más a fondo, en el *Teeteto*.) Hay unos criterios absolutos de valor, según Sócrates, y mediante la dialéctica se podrá llegar a ellos. Hay que intentar superar la ignorancia actual empeñándose en esa búsqueda, para bien del alma.

Puesto que, como los diálogos socráticos van insinuando, la virtud se basa en el conocimiento, y la virtud es enseñable, debe buscarse una ciencia o técnica de la ética y de la política. (En ningún modo diferentes, sino íntimamente enlazadas.) Sorprendentemente, frente al progreso de las otras artes especializadas, en las que hay maestros y expertos acreditados por sus éxitos, que enseñan a sus discípulos profesionalmente, en ética y en política no vemos ni progreso ni enseñanza especializada. No parece haber aquí unas reglas científicas de actuación, y en cuanto a tal magisterio tan sólo algunos sofistas de proclaman maestros de *areté* y de esa *téchne politiké*, tan esencial al progreso cívico. Platón intenta rebatir las pretensiones de esos sofistas, como Protágoras (e incluso a otros que, como Gorgias, prescindían de esa pretensión, profesando sólo de maestros de retórica), para acabar demostrando cuán lejos estaban de poseer los fundamentos auténticos para esa *paideia*. En el *Protágoras* hay una contraposición entre el progreso confirmado de las artes y las técnicas especializadas, patrocinadas por Prometeo, y lo que sucede en el dominio de la política y la moralidad, donde la práctica democrática no recurre

a especialistas ni expertos. Platón insistirá en que los políticos o los hombres honrados pueden acertar por hábil práctica, por fortuna, o por el recurso a una recta opinión. Pero más allá de la *týche*, la *empeiría* o la *orthé dóxa*, la ética y la política requieren de expertos en la ciencia y en el conocimiento moral.

La analogía entre saber técnico y capacidad moral es uno de los recursos metódicos en las conversaciones de Sócrates, a quien algunos reprochan el hablar constantemente de «zapateros, carpinteros, herreros, bataneros, cocineros y médicos» (cf. Jenofonte, *Mem.*, I, 2.37; Platón, *Gorgias*, 491a, *Banquete*, 221e, etc.). La sabiduría conduce al éxito y al progreso, y el conocimiento científico es la base de ésta. La sociedad ateniense de su época apreciaba mucho al técnico y las *téchnai* especializadas, que habían logrado un enorme prestigio por la calidad de sus productos. Es en esa época cuando se escriben los tratados científicos o manuales técnicos sobre muchos de estos saberes y oficios profesionales, señalando las reglas y finalidad de los mismos. Sobre medicina, hípica, dietética, escultura, arte dramático, retórica, y hasta arte de cocina, hay expertos que codifican las nociones fundamentales de su «ciencia». Sócrates (en los escritos de Platón) piensa que, así como en las artes es la opinión del experto la que cuenta, por su saber técnico, también respecto de la moral y el buen gobierno hay que recurrir a expertos, desdeñando las opiniones del vulgo (cf. *Apol.*, 25b; *Critón*, 47a y ss.). Así como hay una excelencia en cualquier oficio y ciencia, la *areté* debe fundarse en una *téchne politiké*, una ciencia cívica, que, sin embargo, aún está por construir racional y sistemáticamente. «La referencia a las técnicas explica la génesis y el significado de la tesis socrática de que la virtud es ciencia» (G. Gambiano, p. 81).

> Sócrates, pues, al concebir la acción moral como análoga a la actividad técnica, aspiraba a conseguir para aquélla las garantías que veía en ésta: una acción racional, especializada, fundada en principios objetivos, exactos, infalibles. El ideal era perfecto, y la filosofía ulterior tenía ante sí una magnífica tarea al intentar realizarlo (J. Vives, p. 48).

Más tarde Aristóteles criticará estos postulados señalando que «en cada género de conocimientos hay que buscar aquella exactitud que permite el objeto de los mismos, y que en materia moral no se puede

ser tan exacto como en otras materias». (*Et. Nic.*, I, 3, 1094b; 7, 1098a y ss.) (La decisiva importancia de esta analogía está bien estudiada en los libros de G. Cambiano y J. Vives.)

4. El «Gorgias»: rechazo de la retórica y necesidad de la justicia

Hay una íntima conexión entre el *Protágoras* y el *Gorgias*, escrito algunos años después, en un nuevo tono y con renovada intención polémica. El *Gorgias* lleva el subtítulo de «acerca de la retórica», y como señalaba en su comentario Apolodoro, su finalidad era discutir los principios éticos que nos conducen a la felicidad política» (περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι τῶν φερούσων ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν). Como señala J. Vives (p. 96),

> el *Gorgias* es, sin duda, el más impetuoso e impresionante de los escritos de Platón: con sus tres discusiones con tres sucesivos interlocutores forma una arrolladora triple argumentación en pro de la tesis de que para gobernar la ciudad lo que se requiere no es habilidad retórica, sino auténtico conocimiento y amor a la justicia.

Compuesto entre el *Protágoras* y la *República*, este diálogo, con su «apasionada amargura» (E. R. Dodds) nos da una nueva imagen de Sócrates, que se enfrenta a las pretensiones de los maestros retóricos con un talante ético mucho más amargo y con métodos un tanto nuevos, que van más allá de su ironía y su acostumbrada profesión de ignorancia. Junto a su habitual dialéctica aparece aquí un discurso largo, que indica ya el interés (platónico) por las clasificaciones, y un mito final que viene a clausurar el diálogo (como, en diálogos posteriores, en el *Fedón* y la *República*). La estructura del diálogo es peculiar, ya que Sócrates se enfrenta a tres interlocutores, sucesivamente, a Gorgias, Polo y Calicles. Es como un drama en tres actos, seguido de un breve epílogo, con el mito y la exhortación, o *protréptico* final.

El *Gorgias* marca un hito en la evolución del pensamiento político de Platón y su representación de Sócrates. Al final del diálogo no quedan las acostumbradas dudas ni aporías; Sócrates, que ha mantenido una actitud resuelta en su rechazo de la retórica, en su polémi-

co antihedonismo y en su apología del quehacer filosófico, concluye con un relato mítico su demostración de que el verdadero político no es otro que el filósofo, conocedor de la justicia y la *paideia.* Ni las enseñanzas sofísticas ni los incrementos de poder y riqueza sin atención al mejoramiento moral de los ciudadanos van a conducir a los individuos y a la ciudad a la *eudaimonía.* Sólo quien induzca a sus conciudadanos a cuidarse de su propia alma, llevará a la ciudad hacia la justicia y la felicidad. El auténtico estadista es, ante todo, un educador de verdad, algo que no son ni los políticos pragmáticos ni los sofistas retóricos, atentos sólo a conquistar, como sea, más poder, sin escrúpulos morales. Esta convicción socrática se hallaba ya insinuada en otras obras anteriores, pero en el *Gorgias* se expresa con un nuevo *pathos* fuertemente dramático.

Hay algo de segunda apología socrática en este texto, en el que el *bíos theoretikós* del filósofo se propone como el auténtico camino de salvación; pero donde, a la par, se advierte el enorme riesgo de su divergencia frente al poder establecido, en su oposición a las tendencias de la masa, adulada por la falsa *paideia* de retóricos y sofistas. Como indica Jaeger (que ha trazado un magnífico análisis del diálogo),

> Platón pone ahora en la persona de su maestro su propia convicción pasional de que Sócrates es el verdadero educador que el Estado necesita y hace que Sócrates, con un sentimiento de su propia personalidad y un *pathos* que no es socrático, sino enteramente platónico, se llame, fundándose en su pedagogía, «el único estadista de su tiempo» (p. 544).

Pero resulta importante atender al desarrollo del diálogo, en sus tres actos, con su gradación tan significativa. Sócrates comienza interrogando a Gorgias acerca de su profesión (como en el *Ión* pregunta al rapsoda, en el *Eutifrón* al adivino, o en el *Protágoras* al sofista). Gorgias no da una definición de la retórica, sino que destaca su enorme poder en la vida, y fundamentalmente en la política. En los debates públicos no domina el experto, sino el que resulta más diestro en el manejo de la palabra. No fueron los arquitectos ni los ingenieros navales, es decir los *technítai,* quienes lograron la creación del puerto y las fortificaciones de Atenas, sino políticos como Temístocles y Pericles, apoyándose en su poder retórico. Incluso para persuadir

al enfermo a tomar una medicina resulta más efectivo el buen orador que el médico. Gorgias, que en sus escritos trataba del poder tiránico del *logos* y del arte de la oratoria como «un poder mágico con sus encantos hechiceros, que persuade y cambia las almas de los hombres» (*Enc. Hel.*, 10), insiste aquí en esa capacidad de persuasión como «la más grande de las cosas humanas» (*Gorg.*, 451d); con ella puede el orador «afirmar su propia libertad ante los tribunales y dominar a los demás en la ciudad» (452d). Pero Sócrates replica que la superioridad del retórico sobre el experto es sólo aparente, ya que sólo la tiene ante los ignorantes; ante los que saben prevalece siempre la opinión del técnico. Por otro lado, el objetivo de la política es la justicia, la *dikaiosýne*. Y Gorgias se ve obligado, en el curso de la discusión, a admitir que también el orador debe ocuparse de lo justo y lo injusto; reconoce, a su pesar, que la retórica debería subordinarse a la moralidad.

Entonces interviene su discípulo Polo para proclamar con renovados acentos la excelencia de la retórica como *téchne*, prestigiosa y autónoma.

En su réplica Sócrates niega el carácter científico de la retórica; la define como una simple *empeiría* o *tribé*, una práctica rutinaria, encaminada a obtener el aplauso de la mayoría ignorante y a suscitar en ella emociones placenteras. Es un falso arte fundado en la adulación; lisonjea los apetitos irracionales de la masa y así obtiene esa apariencia de dominio, apoyada en la persuasión irracional. Es algo parecido al arte culinario, arte sólo aparente y dirigido a refinar el placer.

Sócrates, de modo bastante inusual en sus charlas, propone una clasificación de los distintos saberes, que atañen al cuidado del cuerpo y el alma. Hay cuatro que se dedican a lograr lo mejor para la vida, dos respecto del cuerpo: la gimnasia y la medicina, y dos respecto del alma: la legislación y la administración de justicia. La gimnasia mantiene el buen estado del cuerpo, como la legislación es la rama de la política que se ocupa del orden del alma; la medicina trata de devolver la salud al cuerpo enfermo, y la administración de justicia restaura el orden social dañado. Frente a estos cuatro saberes, o *téchnai*, hay otros cuatro falsos saberes, sucedáneos o imágenes engañosas, *eídola*, de las auténticas artes. A ellas corresponden una a una, en una especie de lisonjeras y artificiosas variantes: a la legislación le corresponde la sofística; a la justicia, la retórica; a la gimnasia, la

cosmética; y a la medicina, el «arte» culinario. Están fundadas en una rutinaria experiencia, pero carecen de principios fijos y del conocimiento de lo saludable para la naturaleza humana. Platón define la *téchne*, como un saber basado en la naturaleza de su objeto, capaz de dar cuenta y razón de sus procedimientos y ordenado a servir a la disposición óptima de los objetos sobre los que recae. Nada de eso se da, piensa, en la retórica; pues, dice Sócrates, «para mí la retórica es respecto al alma lo que es la culinaria respecto al cuerpo». A la tesis socrática de que la retórica es una parte de la adulación, Polo no puede objetar otra cosa sino que, como ya dijo Gorgias, los oradores son gentes muy poderosas en las ciudades.

La discusión se centra ahora en torno a la idea de poder. Para Sócrates no es poderoso quien hace cuanto le apetece ni quien está en condiciones de ejercer despóticamente su dominio injusto. Polo cita como ejemplo de poder y felicidad a Arquelao, el tirano de Macedonia o, ejemplo máximo de poderío para un griego antiguo, al rey de Persia; pero Sócrates se niega a admitir esa felicidad fundada en la presunción de poder. Paradójicamente, Sócrates defiende que sólo el hombre justo puede ser feliz, y que es mejor sufrir injusticias que cometerlas, que no es lo mismo hacer lo que a uno le apetece que lo que uno quiere (puesto que de verdad nadie quiere sino el bien, y por lo tanto sólo yerra por ignorancia), y que la felicidad se funda en la educación y en la justicia. Este rápido diálogo con Polo, pragmático y de opiniones convencionales, resulta de una intensidad estupenda. Cito unas líneas:

> POLO: Seguramente, Sócrates, que ni siquiera del rey de Persia dirás que sabes que es feliz.
> SÓCRATES: Y diré la verdad, porque no sé cómo anda de educación o justicia.
> POLO: Pero, ¿qué dices?, ¿en eso está toda la felicidad?
> SÓCRATES: En mi opinión sí, Polo, pues sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado.
> POLO: Entonces, según tú piensas, ¿es desgraciado ese Arquelao?
> SÓCRATES: Sí, amigo, si es injusto (*Gorg.*, 470e).

El comentario de W. Jaeger merece citarse por su claridad:

> La posición que Platón adopta ante el poder no es tampoco, pura y simplemente, la de condenarlo sin más como algo reprobable. En este terreno, como en los demás, la dialéctica platónica enfoca el concepto analizado por ella en su aspecto interior y lo transforma. Polo entiende por poder la capacidad del retórico o del gobernante de hacer en el Estado lo que mejor le parezca. Sócrates, en cambio, parte del criterio de que el poder, para que el hombre deba aspirar a él, tiene que constituir un bien real, y el obrar como a uno mejor le parezca, lo mismo si se trata de un retórico que si se trata de un tirano, no constituye ningún bien, puesto que se basa en la razón (p. 521).

Arrastrado por el acoso dialéctico, Polo, muy a pesar suyo, acaba por conceder a Sócrates que es mejor sufrir injusticias que cometerlas y que resulta conveniente pagar cuanto antes las penas por los abusos y delitos cometidos con tal de «librarse del mayor mal, la injusticia». Polo, que había querido defender la dignidad de la retórica al margen de la moral, está derrotado, y entonces le remplaza impetuoso Calicles.

El discurso apasionado con el que Calicles irrumpe va a replantear dramáticamente la discusión sobre el poder y la justicia. Calicles acusa a Sócrates de confundir a sus oponentes al embarullarles con sus preguntas, sin distinguir lo que es justo en un sentido convencional y lo que lo es por naturaleza. La distinción sofística era bien conocida; bien clara está ya en Antifonte. Al reconocer Gorgias que el retórico debe enseñar qué es justo y qué no a quien lo desee, y al admitir Polo que es más feo cometer injusticias que sufrirlas, ha cedido a presiones convencionales. Pero Calicles rechaza esa moralidad tramposa del *nómos* y defiende la justicia basada en la naturaleza: que en la lucha por la vida debe naturalmente imponerse la voluntad del más fuerte. Las leyes ponen a menudo trabas a esa voluntad de poder, predican una falsa igualdad y velan por la protección de los débiles. Pero, así como Heracles robó los bueyes de Gerión demostrando un derecho basado en la pura fuerza, así debe el hombre superior, por naturaleza, imponer su voluntad, dando curso libre a sus deseos y aprovechando todo lo útil para él. De nuevo Calicles, en su teoría del derecho del más fuerte, equipara lo bueno (para el individuo) con lo agradable y placentero. Y acaba su inflamado alegato con una exhortación amistosa a Sócrates para que deje de dedicarse a la filosofía, un pasatiempo impropio de sus años. Calicles acepta el valor

educativo de la filosofía para una etapa formativa del hombre; pero fuera de esa época de formación juvenil le parece una perversión digna de castigos y reprimendas. Le advierte a Sócrates de cuán poco le serviría si le acusasen y no supiera defenderse. Esta alusión a la muerte de Sócrates añade un tono dramático al discurso.

Sócrates habrá de emplearse a fondo para rechazar el ataque de Calicles. La discusión es tensa, pero de argumentación clara. En primer lugar, puesto que la multitud es más fuerte que cualquier individuo, y ella es quien impone las convenciones del *nómos*, Calicles no puede dejar de reconocer que la moral impuesta por la masa (que defiende como justa la igualdad y la moderación, y que es más vergonzoso cometer injusticias que sufrirlas) es ya una moral del más fuerte y, por tanto, natural. En segundo lugar, vuelve Sócrates a su tesis de que no es lo mismo hacer lo que a uno le apetece, saciando sus infinitos deseos, que hacer lo que uno quiere. El placer no es el bien; la voluntad es irreductible al deseo voraz. Sócrates introduce una distinción entre «placeres buenos y malos» que Calicles tiene que admitir. Para precisar tal distinción se requiere el saber de un técnico en esa ciencia del bien y el mal. Se descarta la felicidad basada en la consecución de placeres, incluso la métrica de los placeres de que se habló en el *Protágoras*, y propone como camino a la felicidad la búsqueda del conocimiento del Bien. El verdadero placer está en conseguir el bien del alma. Platón opone dos tipos de vida: una que pretende como metas el placer y el aplauso; a ella enfrenta la vida justa y feliz del filósofo. Sócrates critica duramente a los más famosos estadistas de Atenas: Pericles, Cimón, Temístocles y Milcíades, que se ocuparon de enriquecer y fortificar la ciudad, pero no de educar a sus conciudadanos y los hicieron más codiciosos, cobardes, charlatanes y egoístas. Verdadero político es, pues, el educador. Sócrates se considera un benefactor del pueblo ateniense, pero no le extrañaría, le dice a Calicles, que un tribunal pudiera condenarle a muerte. Recordemos un párrafo de ese texto (521e-522a):

> SÓCRATES: Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esos recursos ingeniosos que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante

un tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo, que seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un pastelero. Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si le acusara con estas palabras: «Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños los destroza cortando y quemando sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba de toda clase de manjares agradables». ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: «Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud», ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarían con todas sus fuerzas?

Con tan profética alusión concluye el coloquio como tal, pero Sócrates añade como colofón un mito sobre el destino futuro de las almas, recompensadas en el más allá según sus méritos. Es un mito de ecos órficos y pitagóricos reelaborados por Platón. Como sus paralelos (en *Fedón* y *República*) alude a una sanción ultramundana para el alma, responsable de la elección de una vida. Esa *haíresis bíou* se perfila ya aquí como el tema central de la ética. La dialéctica ha servido para desenmascarar las falsas pretensiones de los rétores cuando el mito viene a insuflar con nuevos ánimos la convicción socrática de que el cuidado del alma, la dedicación a la verdadera *paideia* y la búsqueda del Bien y la Justicia conducen a una *eudaimonía* trascendente.

5. La «República»: una ciudad justa e ideal

El comienzo de la *República* (es decir, el libro I, que se supone pudo ser compuesto antes que los demás, como un diálogo breve) enlaza muy bien con el *Gorgias*. También aquí lo que se discute es el valor de la justicia. El oponente de Sócrates, el violento Trasímaco, nos recuerda el impetuoso Calicles. Sostiene con pasión una tesis cínica y pesimista: que la justicia está dictada por los que detentan el poder en interés propio. Conviene precisar bien esta posición de Trasímaco, sofista pragmático y realista.

Trasímaco elucida el concepto de justicia del modo siguiente. No considera que «justo» significa «lo que sirve de interés al más

> fuerte», pero sí cree que, como hecho histórico, gobernantes y clases gobernantes inventaron el concepto y las normas de justicia para servir a sus propios propósitos, y que de hecho es más provechoso hacer lo injusto que lo justo. El sondeo inicial de Sócrates sobre la posición de Trasímaco recuerda mucho al *Gorgias*. Cuestiona el concepto del «más fuerte» como lo había hecho antes, y sostiene que la *téchne* del gobernar, según la analogía con la *téchne* de la medicina, es para beneficio de los pacientes, no de los médicos, y gobernar, por lo tanto, debe ser en beneficio del pueblo y no de los gobernantes (A. MacIntyre, p. 43).

Como con Calicles, tenemos la sensación de que Sócrates derrota dialécticamente, pero no refuta del todo, a Trasímaco. Lo que Sócrates afirma que «debe ser» es distinto a lo que de hecho «es», y en el plano de lo real la tesis de Trasímaco mantiene una amarga vigencia. Para dar contundencia y amplia perspectiva a su concepción de la *dikaiosýne* y la *díke*, el sentido moral de la justicia y la justicia misma como sistema social, Platón ha de construir su modelo ideal, una *politeia* muy distinta a las democracias u oligarquías o tiranías de la época. Con la teoría de las ideas ya desarrollada —como se ve en el *Menón* y el *Fedón* ya compuestos— y con un enorme dominio de la expresión literaria —junto a esos diálogos también el *Banquete* y el *Fedro* pertenecen al mismo período—, Platón nos da en la *República* una magnífica síntesis de su filosofía política y de su ideología.

La *República* es por su mismo enfoque el más amplio de los *Diálogos* de Platón; tan sólo su obra última sobre las *Leyes* rivaliza en extensión con ella. En sus diez libros (que vienen a ser unas 400 a 500 páginas en una traducción actual) trata de múltiples motivos, pero los temas fundamentales son: la constitución de la *polis* y la educación, es decir la *politeia* (como el mismo título indica) y la *paideia* (a la que están dedicadas muchas páginas del tratado). Hay en el enfoque platónico duras y precisas críticas a la situación real y una revolucionaria propuesta ideal, que contrasta con esas condiciones reales. El tema inicial de la obra es, como en el *Gorgias*, el de la búsqueda de la justicia, la *dikaiosýne*, ligada a la felicidad no sólo del conjunto, sino, ante todo, del individuo. En la *República* culmina la teoría política de Platón, y conjuntamente nos ofrece una acabada concepción ética y psicológica basada en la teoría de las ideas, plenamente desarrollada.

El proyecto político de Platón es claramente utópico e idealista;

es una construcción mental e imaginaria que se propone como paradigma, un modelo teórico al que un gobernante ilustrado tomará como referencia ideal y patrón de excelencia. Es la constitución cívica que el filósofo construirá en su interior. En la *República*, 592a, Glaucón comenta a Sócrates que el filósofo «no querrá dedicarse a los asuntos políticos». Y Sócrates replica: «No, ¡por el perro!, tomará parte activa en los de su ciudad interior, y tal vez no en los de su ciudad patria, a menos que se le presente alguna favorable ocasión divina». Glaucón responde: «Comprendo; te refieres a la ciudad cuyo plan hemos trazado y que sólo existe en nuestra exposición, pues no creo que haya otra semejante en ningún lugar del mundo». Y Sócrates: «Pero tal vez haya un modelo de esa ciudad en el cielo para el que quiera contemplarlo y guiarse de acuerdo con él. Por lo demás, poco importa que esa ciudad exista o deba existir algún día. Lo cierto es que en ella, y sólo en ella, consentirá en actuar (el filósofo)».

Como señala E. Cassirer, Platón no trata de presentar un Estado «mejor» —una cuestión ya discutida por otros antes, y replanteada con madura crítica por Aristóteles en su *Política*— sino «el Estado ideal», lo cual es fundamentalmente distinto. De acuerdo con este principio, Platón tuvo que rechazar cualquier intento puramente práctico de reforma del Estado. Su tarea era muy distinta: él tenía que *comprender* al Estado.

> No puedo aceptar —dice Cassirer— la tesis de Jaeger según la cual Platón consideró a la *República* la «verdadera patria del filósofo». Si la *República* significa «estado terrenal», este juicio lo contradice el propio Platón. Para él, lo mismo que para san Agustín, el hogar del filósofo era la *civitas divina*, y no la *civitas terrena*. Pero Platón no permitió que esta tendencia religiosa influyera en su juicio político. Se convirtió en un pensador político y en un estadista, no por inclinación, sino por deber. Y este deber lo inculcó en el ánimo de su filósofos. Siguiendo su disposición, ellos hubieran preferido con mucho la vida especulativa a la política. Pero hay que inducirlos a que bajen a tierra y, si es necesario, obligarlos a que participen en la vida del Estado. El filósofo, el hombre que mantiene siempre comercio con lo divino, no accederá fácilmente a regresar a la liza política.

Y aquí se cita un párrafo claro de la *República*, 500, en el que Platón dice:

> Quien está dedicado a contemplar las esencias verdaderas carece de tiempo para humillar su mirada hacia los negocios de los hombres, participar en sus disputas y contraer sus envidias y sus odios. Contempla un mundo armonioso y perenne, en el que gobierna la razón y nada puede dañar a nada. ... Así el filósofo, al convivir con lo divino y lo ordenado, se hace, a su vez, ordenado y divino hasta donde cabe en lo humano ... Suponiendo, entonces, que se vea obligado a modelar a otros además de sí mismo y a reproducir en la vida pública y privada de sus semejantes lo que contempla ahí arriba, no le faltará pericia para promover la justicia, la templanza y todas las demás virtudes civiles.

Pero este tema, el de la constitución ideal y la intervención de los filósofos al frente de la política, como técnicos de la construcción de la justicia, es sólo el *leitmotiv* de una obra que abarca mucho más: una moral, una metafísica, un tratado de sociología, una filosofía de la historia, una psicología y un teoría de la educación, y todo ello relacionado en una compleja estructura. Esa complejidad es uno de los rasgos más sobresalientes de esta larga disquisición disfrazada de diálogo. La *República* ha de ser considerada —como el título mismo nos invita a hacerlo— como un tratado político; sin embargo, apenas un tercio de la obra cabe en tal apartado. La exposición de Sócrates, portavoz de todo un coherente ideario platónico, va de un tema a otro con fluida decisión: de la tesis de que la justicia es lo más conveniente para el individuo a la de la construcción de la ciudad perfecta, donde la estructura social, con sus tres clases organizadas según su función laboral, refleja la estructura tripartita del alma humana; pasa luego a darnos un teoría del conocimiento (con el famoso símil de la caverna) y de la educación, y más tarde a un estudio analítico de las diversas formas de gobierno y sus degradaciones histórico-sociales, y se concluye el diálogo con nuevas observaciones sobre la educación auténtica —censurando la influencia tradicional de la poesía— y con un cuidado mito acerca de la responsabilidad ética de cada persona en la elección de su forma de vida.

Quiero recordar unas líneas de W. Jaeger sobre este punto:

> La *República* —dice— no es una obra de derecho político ni administrativo, de legislación o de política en el sentido actual.

Platón no parte de un pueblo histórico existente, como el pueblo de Atenas o el de Esparta. Aun cuando se refiere de un modo consciente a las condiciones vigentes en Grecia, no se siente vinculado a un determinado suelo ni a una ciudad determinada. No se alude para nada en su obra a los fundamentos físicos del Estado. Dentro del marco de la obra a que nos referimos, esto a Platón no le interesa, ni en un sentido geológico ni en un sentido antropológico. ... En la *República* no se describen estos aspectos de la vida del Estado, ni su autor considera necesario establecer alguna norma sobre ellos. Quedan simplemente eliminados como cosas accesorias. En cambio, los debates sobre la poesía y la música ocupan libros enteros (los 2-3); el problema del valor de las ciencias abstractas (libros 5-7) se coloca en lugar central, y en el libro 10 se vuelve a examinar desde nuevos puntos de vista el problema de la poesía. Una excepción aparente a lo que decimos es la investigación de las formas de gobierno en los libros 8 y 9. Pero si nos fijamos atentamente vemos que no hay tal excepción, pues el filósofo considera las formas de gobierno sólo como expresión de diversas actitudes y formas del alma. ... En última instancia, el Estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del Estado como tal y de su estructura, la llamada concepción orgánica del Estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la *República* platónica, no tiene más función que presentarnos «la imagen refleja ampliada» del alma y su estructura. Y frente al problema del alma, Platón no se sitúa tampoco en una actitud primariamente teórica, sino en una actitud práctica: en la actitud del *modelador de almas*. La formación del alma es la palanca por medio de la cual hace que Sócrates mueva todo el Estado. El sentido del Estado, tal como lo revela Platón en su obra fundamental, no es otro que el que podíamos esperar después de los diálogos que la preceden, el *Protágoras* y el *Gorgias*. Es, si nos fijamos en su superior esencia, educación. ... En la comunidad-Estado, Platón esclarece filosóficamente una de las premisas permanentes que condicionan la existencia de la *paideia* griega. Pero al mismo tiempo coloca en primer plano —bajo la forma de *paideia*— aquel aspecto del Estado cuyo descuido constituye según él la razón principal de la desvalorización y la degeneración de la vida política de su tiempo. De este modo, la *politeia* y la *paideia*, entre las que ya por aquel entonces mucha gente debía de reconocer sólo relaciones muy vagas, se convierten en los puntos cardinales de la obra de Platón.

La construcción de una sociedad justa está unida a la educación del ciudadano para la justicia, que se realiza en la configuración armó-

nica del cuerpo social, cuando cada uno ocupa el puesto que le corresponde según su capacidad espiritual y física. La división de los ciudadanos en tres clases es una tripartición funcional, que está al servicio de la felicidad de todos, que se logra en esa solidaridad general.

Quien ha advertido la intención educativa de Platón, con su teoría de un conocimiento idealista y una ética orientada hacia valores absolutos, no se extrañará de que el filósofo rechace todo relativismo y liberalismo. El liberalismo se explica sobre la base de una teoría relativista de la ética y desde la creencia en la subjetividad del conocimiento y en la igualdad de los ciudadanos por su capacidad intelectual, supuestos que Platón niega. La democracia ateniense, basada en la admisión de tales supuestos, había llegado a una torpe promiscuidad y un extravío colectivo, que en opinión de Platón, la apartaba decididamente del Estado justo, en el que cada persona se halla en el puesto y función que le corresponden según su capacidad y disposición natural. Según Platón, los hombres no son todos iguales, ni mucho menos. Unos han nacido para ser filósofos —y a ellos compete el conocimiento y la dirección de los asuntos comunes—, otros han nacido para guerreros y otros para trabajadores (campesinos, artesanos, etc.). En la nave del Estado los filósofos, con la vista puesta en las Ideas, y en la Idea suprema del Bien, marcan el rumbo de la travesía, y sólo así la nave arribará a un puerto, ordenada y felizmente. Pero no para felicidad de unos pocos, sino para la felicidad de todos. El buen ordenamiento es el fundamento de la justicia, y el buen funcionamiento del conjunto social conduce a la *eudaimonía*.

La construcción de una sociedad justa está ligada al tema de la educación del ciudadano para la Justicia, que es la armonía del cuerpo social, donde cada uno ocupa el puesto al que le destinaba, según piensa Platón, su naturaleza. Para exponer de un modo plástico, cara al conjunto de la población, la división de la sociedad en tres estamentos: filósofos, guardianes y obreros, Platón recurre a lo que él llama una «noble ficción», y «un relato fenicio», una especie de mito inventado *ad hoc*. Según este breve relato, narrado en 414d y ss., en el libro III, de la tierra habrían surgido ya los hombres creados con diversa naturaleza: los unos con una porción de oro en su interior, los otros con algo de plata, y otros con una parte de bronce. Platón recoge así una alusión al viejo mito de las distintas razas de hombres

según las épocas que cuenta Hesíodo, pero la aplica a los diversos tipos de hombres dentro de una misma sociedad histórica. Se trata de un mito de intención pedagógica, una argucia maquiavélica, que para el filósofo no deja de reflejar la verdad. La palabra griega *pseudos*, que Platón emplea para calificar tal relato, significa 'mentira' y también 'ficción'. Algunos comentaristas modernos se han escandalizado de que el filósofo recurra a tales medios para exponer su doctrina. Pero se trata de un recurso pedagógico; el mito simplifica y aclara una conclusión filosófica, como en otros diálogos del mismo autor.

Como hemos anotado, esa división tripartita de la sociedad es una división funcional —a la que no sería difícil encontrar paralelos históricos, por ejemplo, en la primitiva sociedad indoeuropea, según las teorías de Dumézil, o en la clasificación altomedieval de los *oratores, bellatores, laboratores*, o, según B. Russell, en la sociedad bolchevique, donde a los filósofos corresponden los dirigentes del partido, y a los guardianes los miembros del PC, militares y policías—, que no se justifica por el nacimiento en una determinada clase económica, sino por la capacidad intelectual diversa de los ciudadanos. La educación es el factor esencial en la conformación de la estructura social; pero la educación opera sobre esa diversa base natural de los talentos de los ciudadanos.

Esta división en tres estamentos no perjudica la cohesión civil, sino que refuerza la solidaridad ciudadana, al destacar que la colaboración de todos es enteramente necesaria para la felicidad colectiva. La ciudad quedará bien regida cuando todo el mundo ocupe su puesto natural y realice sus funciones propias. También el filósofo tiene que sacrificarse para ocuparse de regir la ciudad, aun cuando otras tareas más abstractas, como la contemplación, la metafísica, y acaso la mística, le tienten más.

Platón trata con menos interés de la sustentación económica de esta sociedad. El estamento productivo es el tercero, al que menos hay que educar, porque requiere de por sí menos cuidados espirituales. En cuanto a los dos estamentos superiores, deben cifrar su felicidad en el bienestar colectivo. Por ello quedan abolidos, para estos dos estamentos, aquellos intereses particulares que pueden distorsionar su servicio comunitario, como son la propiedad privada y la familia. Así postula Platón un sistema comunista *sui generis*. (Con claras diferencias frente a sistemas modernos, como analiza con pre-

cisión Alfonso Ortega en su libro *Platón. Primer comunismo de Occidente*, Salamanca, 1979.)

Tampoco el sexo supone una barrera en la clasificación social. Platón admite que la mujer puede tener las mismas capacidades intelectuales que el hombre, y sólo con respecto a su propia condición espiritual debe la mujer quedar situada en la estructura social. La misma educación deben recibir los hombres y las mujeres. Y de la educación de los niños y de la formación general se encarga el Estado, que también sigue una política «racional» en la orientación de enlaces matrimoniales para mejora y mantenimiento de la «raza».

Sin entrar aquí en la discusión detallada de ninguno de estos puntos, señalemos que eran muy opuestos a la práctica tradicional de la sociedad griega, y, más en concreto, de lo normal en la democracia ateniense de la época. En Atenas todos los ciudadanos eran libres e iguales ante la ley y la administración civil; la educación era un asunto privado —aunque ya algunos sofistas habían propugnado una educación general y pública, y algún intento se había hecho en tal sentido, por ejemplo, en la colonia panhelénica de Turios—, y la distinción de tareas y de educación entre hombres y mujeres era un rasgo definitivo y marcadísimo. La abolición de la propiedad privada —como Platón propone para los gobernantes y los guerreros— resultaba, sin duda, algo notablemente revolucionario, por más que algunos extremistas pudieran haber pensado ya en algo parecido. Es curioso que Aristófanes, en sus comedias *Lisístrata* y *La asamblea de las mujeres*, hubiera planteado ya temas parecidos años antes de la *República*, lo que sugiere que la discusión sobre ellos estaba en el ambiente. Pero lo que el comediógrafo expone como un «mundo al revés», como despropósito que sirve a mover la risa por disparatado e imposible, aparece en Platón como una propuesta seria, aunque utópica ciertamente.

Esa mezcla de rasgos revolucionarios, que al lector moderno le parecen unos progresistas, como el comunismo y el feminismo igualitario, y otros reaccionarios, como la división en estamentos (que no es una división fundada en clases ni en «castas», ni tiene nada en común con una oligarquía o aristocracia tradicional, basada en la sangre o en el dinero), dan a la propuesta platónica un marcado aire de utopía, por la distancia que media entre los sistemas reales de su época, de su entorno histórico, y esta construcción ideal expuesta por Sócrates en el diálogo, sorprendente para sus interlocutores.

Ya Platón se preguntaba sobre las posibilidades de realización de tal gobierno y, seguramente, no contaba con su aplicación histórica próxima como algo fácil. Sucesivos desengaños le llevaron a desarrollar un mayor escepticismo, y a este respecto las correcciones presentes en las *Leyes* al esquema idealista son muy indicativas y sintomáticas.

La conexión entre ética y política se refleja en la correspondencia del bien final del individuo y la colectividad. Como señala J. Ferguson, «aunque Platón ha sido acusado de subordinar el individuo al Estado, de hecho subordina el Estado al individuo. El tema de la *República* es la búsqueda de la justicia en el individuo, y el examen del Estado se emprende para arrojar luz sobre éste».

La aparente subordinación al Estado se justifica porque el esquema de la clasificación social está trazado por analogía con la constitución del alma humana. Hay en ésta, como en la ciudad, tres elementos: inteligencia (*noûs*), carácter (*thymós*) y deseos (*epithymíai*), y según la preponderancia de uno u otro factor asigna Platón el lugar que a cada individuo corresponde en la estructura social. Tanto en el alma como en la sociedad civil hay conflicto y lucha (*stásis*) si los elementos no están bien ordenados. La razón debe dirigir, el valor proteger y los apetitos mostrarse obedientes y productivos. Según se imponga la razón, el carácter o los deseos, el alma y el individuo pertenecen a uno u otro tipo: a la clase de los filósofos, a la de los guerreros, o a la de los trabajadores. Cada clase tiene su propia virtud: la *phónesis* ('cordura') es la de los dirigentes, la *andreia* (el 'valor') la de los guerreros, y la *sophrosýne* ('templanza' y 'moderación') la de los trabajadores. Platón se cuida en detallar la educación de las dos primeras clases; la tercera, destinada a obedecer, le merece mucha menor atención. Lo que deja claro es que si cada elemento cumple la función que le es propia, la comunidad y los individuos realizarán la justicia (*díke* y *dikaiosýne*) y lograrán la felicidad.

Este ensamblaje de lo social y lo espiritual, de la *polis* y la *psyché*, es uno de los hilos fundamentales de la trama de la *Politeia*. El estudio excelente de T. J. Anderson, *Polis and psyche. A motif in Plato's Republic*, 1971, lo propone como eje de la obra; aunque sólo en los libros II, III y IV, y luego en el VIII y IX, con otro enfoque, resulta el tema dominante. Ya muchos otros autores lo habían señalado, aunque Anderson lo haya analizado más detalladamente (así,

por ejemplo, señala que el paralelo alma-ciudad aparece nada menos que 66 veces en el texto).

Como A. Koyré apunta:

> La ciudad no es (para Platón) un conjunto de individuos, sino que forma una unidad real, un organismo *espiritual*, y de ahí que entre su constitución, su estructura, y la del hombre, exista una analogía que hace de la primera un verdadero *ánthropos* en grande, y del segundo una auténtica *politeia* en pequeño; de modo que, como esta analogía descansa en una dependencia mutua, es imposible estudiar al hombre sin estudiar, a la vez, la ciudad de la que forma parte. La estructura psicológica del individuo y la estructura social de la ciudad se corresponden de una manera perfecta, o, con términos modernos, la psicología social y la individual se implican mutuamente.

Si en el Estado platónico el individuo tiene restringida su libertad —fundamentalmente por su adscripción de por vida a una clase— y negada la posibilidad de innovar o de cambiar de *status*, eso se justifica porque el Estado está conformado a su medida justa y a él no le queda más papel que el que la *politeia* le adjudica. Como apunta Adkins, acaso para un griego esto resultaba menos violento que para un ciudadano moderno, ya que el ser 'bueno', *agathós*, dependía menos de las buenas elecciones que de los buenos resultados. Hay, pues, una cierta perspectiva utilitaria, donde el fin objetivo es el bienestar común y el funcionamiento óptimo de la *polis* como organismo. De algún modo Platón traspone la máxima aristocrática de que «cada uno haga lo que le es propio» (*tà heautoû práttein*) a un nivel superior de racionalidad. La *areté* no es ya la de la nobleza de sangre, ya que las castas están basadas en las capacidades naturales de los individuos. Pero es difícil admitir que el funcionamiento de una sociedad así pueda realizarse fuera de la utopía sin caer en degradaciones y terribles rigores.

En el Estado ideal, que es una «idealización del Estado», los filósofos-guardianes detentarán el poder, los guerreros-guardianes velarán por la defensa de la ciudad y la justicia, y los trabajadores obedecerán. Entre los guardianes quedan abolidas la propiedad privada y la familia, de modo que la ambición y la codicia, la ansiedad por poseer siempre más y el egoísmo, causas de continuas disensiones, desaparecerán. Los filósofos gobiernan en cuanto reconocidos

ESCUELA DE FILOSOFÍA BIBLIOTECA F. H. y A.

expertos de esa política que consiste en realizar el bien, ya que ellos contemplan los paradigmas ideales y la idea del Bien, que es como el sol que ilumina a las otras. Han llegado al grado más alto de conocimiento (en la famosa escala: conjetura / creencia / razonamiento / intuición = *eikasía / pístis / diánoia / nóesis*); son como los que tras contemplar el mundo de las esencias reales, las Ideas que son en sí mismas, vuelven a la Caverna a ilustrar a sus compañeros, retenidos por su encadenamiento a un mundo oscuro de meras apariencias. Su gobierno es autoritario, y no van a ceder a pactos ni sugerencias de la masa de sus súbditos, que, por lo demás, Platón supone será feliz en su sumisión y obediencia, realizando así su virtud propia, la templanza o *sophrosýne*. Es una imagen de una sociedad cerrada, aunque no totalitaria. Los que gobiernan lo hacen por su saber y su educación superior, como los maestros en las artes o las ciencias; sería absurdo que se comportaran de otro modo. Los filósofos cumplirán con su deber, aunque tal vez preferirían dedicarse a una teoría más libre de cargas.

La división de la población en tres clases (que resulta de la subdivisión de los guardianes en filósofos y guerreros) tiene un claro valor funcional, como se ha dicho. Se basa en la «división del trabajo», es decir, en la especialización de determinadas personas en una tarea propia. Pero también aquí Platón ha extremado sus propias convicciones. Sin duda resulta conveniente para el progreso técnico que el trabajo sea especializado y que los diferentes profesionales persistan en una tarea propia. Pero resulta exagerado, partiendo de esas diferencias anímicas, establecer un régimen de castas y encajar a los individuos para toda su vida en una de ellas, como especialistas natos y perennes. Los guardianes filósofos devienen una especie de funcionarios supremos de la nomenclatura, y los guerreros una casta de militares de profesión, una triste novedad en Grecia.

Justamente, según afirmaba Protágoras, el profesionalismo no podía aplicarse al terreno de la política, donde todos estaban capacitados para opinar, porque todos poseían sentimientos morales y sentido de lo justo, *aidós* y *dikaiosýne*. Platón se siente ahora en posición apropiada para contradecirle. Al establecer distintos grados de conocimiento, y afirmar que sólo unos pocos poseen el superior, que tiene por objeto una ciencia ética normativa, que culmina en la Idea del Bien, desaloja de la esfera del poder político a quienes se orientan sólo por las creencias y opiniones (aunque en algún caso puedan

ser acertadas y verdaderas) para encomendar esa función a los que poseen una recta *epistéme*, un conocimiento científico, del Bien. La opinión y la creencia (*dóxa*, *pístis*) versan sobre lo sensible, fugaz y mutable; la *epistéme* se asienta sobre lo sistemático y perenne. Ese conocimiento racional encuentra su objeto en las Ideas, y así está por encima de lo mutable y relativo (ese ámbito de lo sensible de Heráclito y Protágoras). Radicalmente opuesta a las prácticas de la democracia ateniense, la utopía platónica se afirma en el supuesto de la desigual capacidad natural de los hombres.

No podemos dejar de advertir cómo Platón lleva sus principios teóricos hasta sus últimas consecuencias, sin concesiones. En eso es, como alguien ha apuntado, un pensador no político (W. A. R. Leys) o antipolítico (F. E. Sparshott). Como señala A. Heller, «Platón se oponía moralmente a la sociedad de su momento; la despreciaba incluso, la consideraba depravada e infeliz. Pero su rechazo reviste ahora un carácter gnoseológico y ontológico: el mundo detestado quedará reducido a apariencia, la ética odiada será calificada de simple opinión» (p. 110).

Ha postulado que también en ética y política cabe un saber objetivo; una *téchne* dominada por unos pocos. Al admitir ese ámbito como dominio de ciencia, en gran parte apoyándose en unas analogías abusivas, otorga a esos expertos un poder decisivo en la sociedad. Como R. Bambrough ha notado, Platón no advierte que el piloto que dirige el barco no decide cuál es el puerto al que van los viajeros; son los propios pasajeros quienes determinaron el fin de su viaje al tomar el barco.

Para esa solución a los males de la política, Platón ha tenido que dar un «salto a la transcendencia», apoyándose en sus teorías psicológicas y gnoseológicas. Toda esa propuesta utópica se sostiene sobre un trasfondo metafísico. Los símiles de la *República* sobre el sol y la Idea del Bien (504e-509c), sobre la línea segmentada (509c-511e) y el mito de la Caverna (514a-518b) exponen plásticamente su tesis de la superioridad en el conocimiento de unos pocos, como la base de ese derecho al poder.

La Idea del Bien es el fundamento de una ética prescriptiva que los filósofos están encargados de administrar para una sociedad reconstruida a tal efecto. No hay propuesta de reformas sobre las constituciones ya existentes, sino un proyecto revolucionario de construir una nueva *politeia*.

El lector de la *República* puede sentirse un tanto sorprendido ante la enorme distancia que hay entre el proyecto utópico y la posibilidad de aplicación del mismo en una ciudad de su tiempo. Pero es probable que eso no le preocupara demasiado a Platón. Como ha dicho Guthrie, «esencialmente la *República* no es una pieza de teoría política, sino una alegoría del espíritu humano individual, de la *psyché*». Refleja una ciudad a la medida del alma de Platón; la ciudad en la que el filósofo, a diferencia de la Atenas real en la que le tocó vivir, podría haber cumplido su misión de educador y estadista. Hay en esa utopía, como Guthrie señala, un elemento autobiográfico:

> espejea el conflicto en la propia *psyché* de Platón. Negándose a entrar personalmente en política, se sintió avergonzado de su renuncia, y así desarrolló la curiosa teoría de que un filósofo podía no tomar parte en la política de cualquier ciudad existente, sino sólo en la de una ideal, y, al mismo tiempo, que esa ciudad ideal no se realizaría nunca hasta que los filósofos se decidieran a tomar parte en la política.

Pero lo que impulsa a Platón a su propuesta utópica no es una ambición de poder, sino una nostalgia del orden justo, suscitada por su propia experiencia histórica.

Sobre la consigna de los reyes filósofos quisiera recordar una precisión de M. Heidegger: «Esta frase no significa: los profesores de filosofía deben dirigir los negocios de Estado, sino: las relaciones fundamentales que mantienen y determinan la vida comunitaria tienen que ser fundadas en el saber auténtico».

La composición de la *República* corresponde a la etapa de plenitud del pensamiento y la expresión literaria de Platón; lo que los griegos denominaban su *akmé*, cumplidos ya los cuarenta años. El filósofo ha vuelto de su primer viaje a Sicilia, amarga experiencia desde el punto de vista de su afán político, pero sin duda muy fructífera en cuanto a la ampliación de sus contactos con los círculos pitagóricos del Sur de Italia. Por entonces ha compuesto otros diálogos de gran significación en el conjunto de su obra, aunque sin contenido expresamente político, y ha fundado su escuela, la Academia.

Veamos cómo ha desarrollado algunas de sus tesis más audaces.

En el *Menón,* que tiene como punto de partida un tema ya conocido, el de la enseñabilidad de la *areté,* se avanza hacia una teoría gnoseológica, al fundar el conocimiento de las ideas en la rememoración o *anámnesis.* Puesto que no tenemos un conocimiento sensible de las ideas, de «lo que es en sí», es decir no hemos visto jamás tales entidades, se ha de concluir que, en algún momento anterior, nuestra alma las ha contemplado y luego, en un determinado momento, ante una instancia sensible evocadora, las recuerda en sus razonamientos. El *Fedón* ofrece una exposición de la teoría de las ideas más completa que los esbozos anteriores, a la par que intenta una demostración de la inmortalidad del alma, ligada a su afinidad con el mundo de las ideas y con esa *anámnesis* que implica la preexistencia del alma y la reencarnación de la misma. En esa teoría, enlazada con el ascetismo y antihedonismo del *Fedón,* se han señalado ecos de teorías órfico-pitagóricas acerca del destino del alma y de su encadenamiento temporal al cuerpo, denostado como causa de los deseos y torpezas humanos. Es significativo que el *Fedón,* como el *Gorgias* y la *República,* concluya agregando al coloquio dialéctico un mito sobre el más allá. (Mitos acaso de raíces órficas, pero muy reelaborados por Platón, que sustituye a los iniciados por los filósofos como los realmente purificados de los delitos y manchas que comporta la unión corporal y el tránsito terreno.)

La evolución del pensamiento platónico resulta clara cuando uno compara algunos textos: frente a la duda de Sócrates sobre el destino de su alma en la *Apología,* en el *Fedón* se expresa la confianza en la inmortalidad de la misma y hay un empeño decidido en fundar su demostración mediante una serie de razonamientos bien hilvanados. El marco dramático del diálogo: la prisión en la que Sócrates dialoga con sus amigos durante las últimas horas antes de beber la cicuta, y el mito final, con sus brillantes evocaciones geográficas del otro mundo, prestan un inolvidable encanto a esta obra. El ascetismo en la ética y la apasionada defensa de la vida del filósofo como la más digna del ser humano, en cuanto destinado por su esencia espiritual al *bíos theoretikós,* son dos notas esenciales de ese texto famoso.

Por la misma época Platón escribe el *Banquete* y, algo después, el *Fedro.* Ambos tienen como tema central la discusión sobre el amor, el *eros,* impulso de origen divino y de resonancias cósmicas, pasión que Platón examina desde muy variados enfoques. Ambos diálogos son de una magnífica contextura literaria y de una inolvi-

dable fuerza poética. Muy importante para la consideración de la psicología y también la ética es la teoría del alma tripartita que en el *Fedro* se expone por medio de un bello mito y una explicación alegórica. El alma se compara a un carro con dos corceles y un auriga, que trata de guiarlo en un recorrido celeste. Los apetitos irracionales están representados en esos caballos: uno, díscolo y brutal, encarna los apetitos más animales, los *epithymíai*, y el otro, fogoso, representa el impulso apasionado, pero necesitado de un control superior, que es el carácter, el *thymós*; mientras que el auriga es la razón, el *noûs*, a quien le incumbe la dirección y el control de la carrera. El carro alado trata de remontarse hacia la esfera celeste por la que cruzan los dioses y en la que lucen brillantes las esencias eternas, pero depende de su equilibrio interno que ascienda o que se precipite hacia abajo. Esa tripartición del alma está en consonancia con la distinción de la *República*, pero significa una evolución conceptual notoria si la confrontamos a la simplicidad del alma defendida en el *Fedón*. Esa complejidad interior ofrece, a la vez, una base para explicar los errores y «pecados» del espíritu humano, por causas más hondas que la simple ignorancia, aducida por Sócrates.

6. El «Político»

Compuesto a notable distancia cronológica de la *República*, el *Político*, tras el segundo viaje a Sicilia (acaso tras el tercero) y en una etapa de revisión crítica de la teoría de las ideas (tras el *Teeteto*, el *Parménides* y el *Sofista*), nos plantea la cuestión de hasta qué punto Platón se mantiene fiel a las tesis de su obra anterior. Contra quienes piensan que también en este terreno propone una revisión crítica, conviene destacar que la teoría del *Político* sigue fundada en el principio socrático de que el gobernar es un oficio técnico basado en el conocimiento. El *político* es, ante todo, un experto, y como tal posee un saber que le capacita para actuar por encima de las leyes escritas, lo mismo que un buen médico puede, por su dominio de la ciencia médica, actuar más allá de lo que sus libros recetan. Ética y política siguen unidas en esa concepción del estadista al servicio de la comunidad. Hay, sin embargo, una diferencia en el enfoque: aquí Platón no habla de la educación como factor fundamental ni del sistema social utópico propuesto en la *República*. En cambio, está muy inte-

resado en definir mediante el método dialéctico de la *diaíresis* (por división y especificación) como señala desde un comienzo. Mientras la *República* concentra su luz sobre el proyecto ideal, aquí Platón señala lo mejor absoluto y pasa luego a atender lo posible.

La atención del filósofo va descendiendo desde el plano ideal y paradigmático a las condiciones reales de su entorno histórico. El político perfecto, que gobernara con pleno saber sin regirse más que por su misma decisión sabia, es sólo un dios o un hombre tan excepcional que sería un milagro su aparición. Como el buen médico o el buen piloto, tal político impondría a la multitud ignorante sus medidas justas en un régimen de poder absoluto, manteniéndose por encima de las leyes. Ya que las leyes son incompletas y una inteligencia superior puede corregirlas y alterarlas.

> La ley no podrá abarcar exactamente lo que es lo mejor y lo más justo para todo el mundo a la vez, a fin de conformar con ella sus prescripciones, porque las diferencias que existen entre los individuos y las acciones y el hecho de que ninguna cosa humana, por así decirlo, permanezca jamás en reposo, prohíben a toda ciencia, sea cual sea, promulgar en ninguna materia una regla simple que se aplique a todo y en todos los tiempos (294b).

El respeto a la ley, que Sócrates había defendido en el *Critón* y en el *Gorgias* —frente a Calicles—, no resulta, sin embargo, derogado por el hecho de que el verdadero gobernante se sitúe por encima de ella. Platón advierte que ese divino político no se presenta en nuestro mundo habitual, y para éste propone la obediencia a las leyes, como un segundo bien, un *deúteros ploûs* (300c). (La imagen del *deúteros ploûs*, «segunda navegación», es la del barco empujado por los remos a falta de viento, es decir, una travesía más lenta y laboriosa, pero segura, hacia la meta.)

Platón ha comparado primero al político con el pastor, y luego, en la analogía mantenida en el coloquio, a un tejedor. El político sabe combinar y entrecruzar en su hábil urdimbre los diversos grupos y caracteres de los ciudadanos para conseguir una feliz trama social. Ya la misma elección de esta analogía es significativa. No sólo atiende el artesano a su objetivo final, sino que, al manejar con arte los materiales seleccionados, los distribuye atendiendo a la justa medida. El énfasis en la recta proporción, en lo acorde con la 'medida',

tò métrion (que desarrollará luego Aristóteles) es otro de los trazos positivos de esa definición. «Todo cuanto es objeto del arte participa en alguna manera de la medida», ya que como dicen los sabios, «la medición se aplica a todo lo que es objeto de devenir». Hay un claro elogio de esa «medida correcta» en el arte político, como en cualquier otro arte humano.

En este sugestivo diálogo Platón observa las dificultades de lo ideal, advierte su imposibilidad y los riesgos de tal apuesta, y, desconfiando del déspota ilustrado perfecto, propone un arreglo no óptimo, sino un cierto satisfactorio compromiso con nuestro mundo. En el viraje hacia lo real, se perfila el camino que va de la *República* a las *Leyes*.

Muy instructivo es su examen de los tres tipos de gobierno conocidos por los griegos: monarquía, oligarquía y democracia, atendiendo a su imposición por violencia o consenso popular, la riqueza o pobreza de los gobernantes, y la obediencia a las leyes. De acuerdo con sus méritos y en obediencia a las leyes, Platón las ordena, de mejor a peor: monarquía constitucional, aristocracia y democracia. Sin embargo, y de acuerdo con el principio que «lo peor es la corrupción de lo óptimo» —*corruptio optimi pessima*— la tiranía, degradación ilegal de la monarquía, es lo peor, mientras que una mala democracia resulta lo menos peligroso, por la mediocre capacidad de tal sistema para el bien y el mal.

Como advierte G. M. A. Grube eso es una pobre defensa de la democracia, pero no deja de ser una defensa de ese sistema, como el más cauto en un mundo imperfecto. Platón, que ha conocido la tiranía en Sicilia y que siente, con sus muchos años, una tremenda desconfianza en los hombres, parece abandonar su ideal de los reyes filósofos de la *República* y sus violentos ataques a la democracia, que llega a admitir como un mal menor, subordinando siempre el gobierno a las leyes.

El protagonista del diálogo no es el joven Sócrates, que tan sólo interviene brevemente, sino «el extranjero de Elea», un personaje sabio y avezado a la dialéctica. Platón se resigna a considerar «el mundo en que de hecho vivimos». Como señala J. Vives (p. 258),

> no es sólo, como a veces se dice, el peso de los años o el choque con la dura realidad lo que hace a Platón pesimista: es la esencia misma de su metafísica. De ella nacen a la vez el intelectualismo

idealista de la *República* y el realismo de los últimos diálogos. El *Político* recoge ambas corrientes, como para mostrarnos la conexión que hay entre ellas: nos habla del gobernante perfecto, que posee la verdadera ciencia y está por encima de las leyes, y de la inevitabilidad de prescribir leyes inmutables aunque imperfectas, para no ser víctimas de la veleidad y la ignorancia; además, en el mito cosmológico, nos da la profunda razón de todo ello: es imposible que el bien absoluto se dé en este mundo.

El mito del *Político* —que precede al relato cosmogónico del *Timeo* y a la descripción de la Atlántida en el *Critias*— resulta muy sugerente. Cuenta cómo a un ciclo cósmico gobernado por Cronos, en que los hombres pastoreados por los dioses llevan una vida idílica, se opone otro, en que la divinidad abandona el timón, el mundo rueda al revés y va hacia «la región infinita de la desemejanza», y a punto de caer en el caos, vuelve a ser retomado por el gobierno divino. El relato mítico tiene, como otros, una clara función en el diálogo, con sus sugerencias poéticas. Encierra un ambiguo elogio de esa Edad de Oro primigenia (en que no existían la política ni la filosofía) y una explicación de cómo hay que contemplar la labor del político dentro de una áspera realidad y no en un marco idealizado. Sirve para pasar de un símil —el político como «pastor divino»— a otro —el del «tejedor»—. Pero apunta, de paso, mucho más, a quien lo lee con atención. En los mitos Platón juega con la fantasía, sobre viejas pautas narrativas, y completa así, fascinantemente, el razonamiento que parece a punto de desfallecer o que no llega tan lejos. El mito encierra siempre en su intención psicagógica un encanto arriesgado —«un hermoso riesgo», según la frase del *Fedón*—. La ética y la política platónicas echan mano de cuando en cuando de esos prestigios míticos para apuntalar al *lógos*. Y éste es también un elemento de persuasión, irónico a la vez, del filósofo, hábil dialéctico, y rival de los poetas.

7. La ciudad austera y fortificada por las normas escritas: las «Leyes»

Según la tradición, la muerte alcanzó al viejo Platón ocupado en la redacción de las *Leyes*. Escribía las últimas páginas de esta larga y compleja obra a sus ochenta y un años. Laboriosa elaboración de

un vasto diálogo, que vuelve a retomar los temas fundamentales de la construcción de una *polis* en la que pueda realizarse la justicia anhelada por el filósofo. Había trabajado en esta compilación de reflexiones y anotaciones legales durante sus últimos diez años. Volvió a repensar mucho viejas y permanentes cuestiones, en un nuevo empeño de proyecto político global. De la publicación póstuma se encargó un fiel discípulo, Filipo de Opunte. Fue él, seguramente, quien dividió el tratado en doce libros.

Tanto por su temática, como por su extensa composición, la lectura de las *Leyes* suscita de inmediato el parangón con la *República.* Y el contraste entre ambas obras es tremendamente revelador y sintomático de la evolución del pensamiento platónico. Las *Leyes* es una obra aún más extensa que la *República*, pero ésta resulta más amplia y central en cuanto a la teoría platónica, y, a la vez, mucho más equilibrada y elegante en su composición y su estilo. En las *Leyes* percibimos trazos que delatan la vejez de su autor, aunque esa vejez sea una lúcida ancianidad. La experiencia vital recarga de pesimismo la concepción general de su enfoque, el entramado de los temas discutidos es algo confuso, y el estilo digresivo y monótono carece de la brillantez de los mejores diálogos.

Resulta, por otro lado, muy revelador que aquí no nos presente a Sócrates entre los personajes del coloquio, sino que en su lugar aparezca, como protagonista, «el extranjero ateniense», que es, sin duda, una máscara del mismo Platón. (El ateniense es «extranjero» porque el diálogo tiene lugar en Creta.) Sus interlocutores son el espartano Clinias y el cretense Megilo. Es relevante que la conversación sea entre tres ancianos, y que no aparezca, como era sólito en los demás diálogos, ningún joven para tomar parte en ella. Y también que los dos interlocutores estén caracterizados como representantes de la cultura doria, de Esparta y de Creta, respetables y poco avezados a la dialéctica y a las disquisiciones filosóficas. Todo eso afecta al tono de la conversación, en el que echamos en falta la vivacidad y el dramatismo, la ironía y el humor de otros coloquios. Incluso en el contraste del marco escénico advertimos la enorme distancia a que estamos de la *República*, con su festivo recuerdo inicial en las cercanías de Atenas, y el aire de camaradería con el que Sócrates charlaba con Adimanto y Glaucón.

Las *Leyes* ofrece en su perspectiva misma un avance en el camino ya indicado en el *Político.* Desligándose de propuestas idealistas,

Platón intenta aproximarse a la realidad histórica en una propuesta política que, sin abandonar las premisas fundamentales de su filosofía, sea de más fácil realización, teniendo en cuenta las limitaciones de la realidad y la actual condición de la sociedad. La propia experiencia, con sus fracasados viajes a Sicilia, y un notable pesimismo acerca de la condición humana, alejan a Platón de la utopía. Frente a la *politeia* ideal, cuya propuesta ya queda hecha como un paradigma perenne, ahora nos presenta en las *Leyes* un proyecto de constitución más asequible y limitado. Con respecto a lo ideal es un tanto secundario, un *deúteros ploûs*, según su propia expresión, un proyecto de *polis* que no merece inscribirse en el cielo o en el interior del alma del sabio, pero que tiene la ventaja de ser más realizable, teniendo en cuenta las dificultades de una sociedad histórica para alcanzar la perfección en tales materias.

Resulta muy significativo que Platón no hable ya de los reyes filósofos, ni de las ideas ejemplares (aparte de algunas ligeras alusiones), ni de las tres clases distintas en la población, en correspondencia con los tres elementos funcionales del alma, y que la educación que se postula y describe con notable detalle no sea la destinada a la formación de los Guardianes, sino la de toda la sociedad, empezando por la de los niños. Es probable que debamos tener en cuenta que Platón no quiere repetirse en ciertos temas, pero todo eso es indicio de un importante viraje en su visión de la política.

Platón no ha abandonado su perspectiva ética fundamental, aprendida de Sócrates: la verdadera política es aquella que mejora a los ciudadanos en bien de sus almas, y el gobernante ocupa su cargo en razón de su conocimiento del bien objetivo, al servicio de la comunidad, de manera que el gobierno es, ante todo, educación, de manera que todos aprendan que lo mejor es la justicia y que al hacer lo que es justo y bueno lograrán una ciudad feliz. Pero el viejo Platón no se fía ya de encontrar hombres que realicen el ideal del sabio y prefiere confiar en las instituciones como algo menos perfecto, pero más seguro. La *paideia* se fundamenta en la buena legislación, en el *nómos* firmemente establecido por los mejores y más sabios, hombres probos y experimentados, tras una larga enseñanza y aprendizaje. En el *Critón*, acaso su primer diálogo, Platón había recogido el ejemplar respeto de Sócrates por la ley de su ciudad; en su última obra reafirma, con una intensidad nueva, la soberanía de las leyes.

En un pasaje citado con frecuencia (*Leyes*, 875a-d) justifica la

preeminencia acordada a las leyes y su recelo respecto a los hombres con poderes máximos (como los tiranos o los filósofos reyes):

> Es necesario que los hombres se den leyes y que vivan conforme a leyes o en nada se diferenciarán de las bestias más salvajes. La razón de esto es que no se produce naturaleza humana alguna que conozca lo que conviene a los humanos para su régimen político y que, conociéndolo, sea capaz y quiera siempre realizar lo mejor. Pues es difícil conocer que mediante el verdadero arte político ha de cuidar no de su bien particular, sino del común —porque el bien común estrecha los vínculos de la ciudad, mientras que el particular los disuelve—, y porque es conveniente a lo común y a lo particular, a ambos, que el bien común esté mejor atendido que el particular. En segundo lugar, si alguno efectivamente incluye en su arte el conocimiento de que eso es así, pero gobierna después a la ciudad sin control y monárquicamente (*anypeúthynos kai autokrátor*), no podrá en ningún caso mantenerse firme en esta doctrina y seguir a lo largo de su vida sosteniendo el bien común para la ciudad y sometiendo lo particular a lo común, sino que su naturaleza mortal le impulsará sin cesar a la ambición (*pleonexía*) y al actuar en beneficio propio, en su fuga irracional del dolor y en su búsqueda del placer. Pondrá estos dos motivos por delante de lo más justo y lo mejor y, produciendo tinieblas dentro de sí, se llenará al final de toda clase de males y llenará también de ellos a la ciudad entera. Es claro que si hubiera en algún caso un hombre que naciera por una suerte divina con capacidad suficiente para tal empresa, no tendría necesidad para nada de leyes que le rigieran; porque no hay ley ni ordenación alguna superior al conocimiento, ni es lícito que la inteligencia sea súbdita o esclava de nadie, sino que ha de ser la que lo gobierna todo, si es verdadera inteligencia y realmente libre por naturaleza. Pero ahora eso no se da en ninguna parte de ningún modo, a no ser por un breve instante. Por eso hay que preferir el segundo término, la ordenación y la ley, que miran y atienden a lo general, aunque no alcancen a cada una de las cosas.

Algo así estaba ya dicho en el *Político*. La desconfianza en la naturaleza humana, que tal vez Platón siente con especial sensibilidad tras los fracasos de Sicilia y tras la muerte de su amado Dión, le lleva a renunciar a la búsqueda de un monarca ilustrado, advirtiendo la fuerza de lo irracional en el alma de cualquier mortal, movido por la ambición, por el egoísmo, y por la búsqueda del placer y la

huida del dolor. Renuncia de modo más franco que nunca. Se contenta, pues, con que los legisladores actúen con un sentido moderado, de acuerdo con la razón, y confía en que las leyes cumplan con su función, en concordancia con las leyes divinas que rigen el cosmos. Sin renunciar a la premisa básica, lo racional busca concretarse en los preceptos legales. «Hemos de regir nuestras casas y nuestras ciudades obedeciendo a lo que hay de inmortal en nosotros y dando nombre de ley a lo que determina la razón» (714a). «Hay que persuadir a los ciudadanos de que las prescripciones humanas miran a las divinas, y las divinas todas a la razón, que es su guía» (631d).

Para velar por la aplicación de las leyes, piensa en establecer un consejo, que procurará infundir el respeto acompañado de la persuasión racional para que todos las acepten de buen grado. A tal fin las leyes tendrán unos preámbulos explicativos. Para los asuntos más graves, como los casos de ateísmo y corrupción de las creencias, establece, al final de su obra, un Consejo especial, el Consejo Nocturno, que funciona como el de la Inquisición. Los crímenes en materia de religión son, para el viejo ateniense, los más graves y pueden ser castigados con la muerte por ese Consejo Nocturno, que vela por la estabilidad de la *polis*, «a manera de ancla para toda la ciudad», evitando que malos aires la lleven a la deriva.

Platón ya no habla de la Idea del Bien, luminoso objetivo de todo, sino de lo divino y de Dios. Impregna toda la obra ese sentimiento de que las leyes humanas son un frágil empeño cuyo fundamento es la ley divina. Frente al humanismo relativista de Protágoras, vuelve Platón a proclamar la objetividad de los valores, pero la funda ahora en lo divino. «La divinidad, ciertamente, ha de ser para nosotros la medida de todas las cosas, y mucho mejor que cualquier hombre, como algunos afirman» (716c). Esa afirmación puede cobrar acentos de una piedad tradicional —que recuerda la de un Solón, por ejemplo—: «Dios tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todas las cosas, cumpliendo en todo derechamente su camino; le sigue constantemente la justicia, vengadora de todos los que faltan a su ley divina; y siguiendo a la justicia anda el hombre que quiere ser feliz, con modestia y templanza» (715e). Frente al optimismo racionalista de Sócrates, nos sobrecoge la desesperanza de algunas expresiones:

> Iba a decir que ningún hombre legisla nunca nada, sino que son los azares y sucesos de toda clase los que nos lo legislan todo. La guerra, en efecto, con su violencia derriba las constituciones y cambia las leyes, o lo hace el ahogo de una penosa pobreza. También las enfermedades fuerzan a introducir innovaciones muchas veces, cuando sobrevienen epidemias, o muchas veces las míseras cosechas de largos períodos. Atendiendo a todo eso podría uno llegar a decir, como yo dije ahora, que ningún mortal legisla nada, sino que todos los asuntos humanos son, en conjunto, obras del azar.

Pero frente a esos vaivenes de la azarosa *týche*, queda la confianza en Dios y, luego, en la *téchne*.

> Porque Dios lo es todo, y con Dios, la fortuna y la oportunidad —*týchê kaì kairós*— gobiernan todos los asuntos humanos. Con todo, es más amable conceder que a esos elementos les acompaña un tercero, que es el arte (la *téchne* o conocimiento técnico y ajustado a reglas racionales), porque en tiempo de tormenta se aplica el arte del piloto a la oportunidad; eso lo admitiría yo como gran ventaja. ¿No es así? (709a, 709c).

En ese marco de la reducida capacidad del hombre para dirigir su vida se sigue manteniendo el conocimiento como el recurso decisivo, que tal vez no consiga, frente a los reveses del azar, un éxito total, pero que gracias a la *téchne* puede lograr un rumbo acertado hacia lo divino. Los humanos son marionetas movidas por los dioses, afirma Platón, en una plástica imagen; pero a los muñecos agitados por los tirones de sus hilos les cabe una limitada libertad, si eligen lo razonable (644d). Los asuntos humanos no merecen una seria atención, y sin embargo...

Al margen de esa tonalidad melancólica de fondo hay muchos temas y muchas interesantes reflexiones en las *Leyes*, cuya estructura es muy compleja. De sus doce libros, sólo cuatro están dedicados a exponer un código legal detallado: los libros VIII, IX, XI y XII. Los libros I, II y III forman como una introducción general donde se trata de psicología, arte, educación, historia y teoría política. Es muy interesante que el Ateniense rechace el proyecto político espartano, que propugna una sociedad encaminada hacia la guerra y el

militarismo, y que ofrezca una firme crítica del mismo, oponiéndole el de la ciudad fundada en la justicia para todos. Los libros IV y V trazan el marco general para la fundación de la ciudad, hablando de sus condiciones geográficas (por ejemplo, conviene situarla lejos del mar, para mantenerla al margen de un comercio corruptor, etc.), de su población, etc. El libro VI versa sobre magistraturas, elecciones, leyes matrimoniales. El VII es sobre la educación. El X legisla temas de religión.

Platón aporta muchas sugerencias concretas de interés, sobre todo en lo didáctico. Dedica una gran atención a la educación infantil, a los juegos y canciones adecuadas, a la censura de los mitos, etc. Propone un magistrado elegido entre los más importantes para velar por la educación (algo así como el primer ministro de Educación Nacional). Fija un número muy definido de ciudadanos para la *polis*: los cabezas de familia serán 5040, una cifra simbólica y cómoda. Cada uno de ellos recibirá un lote de tierra inalienable. Los trabajadores serán extranjeros admitidos en función del necesario volumen de obras y controlados por la policía, con el fin de que los ciudadanos no tengan que degradarse dedicando su tiempo a un oficio manual. Las fortunas serán variables, pero el ciudadano más rico sólo tendrá cuatro veces más bienes que el más pobre. Nadie poseerá oro ni plata, sino sólo una moneda de metal barato. Nadie podrá exportar nada, y los viajes al extranjero sólo se permitirán a gente selecta, de avanzada edad y probada fidelidad y saber.

Esa legislación presenta una curiosa mezcolanza de elementos arcaizantes y de sugerencias innovadoras, sobre todo en lo educativo. La educación estará regulada desde la infancia y será obligatoria para todos, y los niños serán una pertenencia de la ciudad más que de sus padres. En la enseñanza se le dará gran importancia a la de las matemáticas, y en años posteriores a la de la dialéctica. La disciplina será estricta. Pero especialmente notable resulta la intolerancia en lo religioso. (Un trazo que más que arcaico, resulta profético; a siglos de distancia, el dogmatismo tiene en Platón un precursor.) Como se ha observado —creo que fue Grote el primero en anotarlo y luego también Cornford—, el inquisitivo y agnóstico Sócrates habría sido condenado a muerte también por el Consejo Nocturno de las *Leyes*. Y al mismo Platón no le habría ido muy bien tampoco en esa ciudad, que impone a los solteros duras penas y privación de honores, lo mismo que a los casados sin hijos.

A la utópica ciudad de la *República* el viejo Platón le ha contrapuesto, redactado unos treinta y tantos años después, este otro boceto cívico, de colores más sombríos y, por otro lado, de trazos muy firmes. Esta ciudad de las *Leyes* se nos presenta alejada del paradigma celeste, cautelosa y resguardada tras esos códigos escritos, sin confianza en los Filósofos Guardianes ni en la iluminación al fulgor de las Ideas; es una ciudad más posible, que podría fundarse como una colonia panhelénica en alguna brumosa región, lejos del mar y del progreso comercial, colocándola bajo la tutela de esa divinidad tan reinvocada en el texto, un dios, como la ciudad, a la vez tradicional y arcaico, y solemnemente racional y moderno.

Bibliografía

La bibliografía sobre la obra platónica es extensísima. Una buena selección de los estudios principales puede verse en las cuarenta páginas que ofrece Guthrie en sus dos volúmenes —que son a mi entender el estudio de conjunto más completo y actual tanto por su atención minuciosa a los diálogos como por su análisis—. La lista que ofrezco a continuación es sólo indicativa de algunos de los estudios que me parecen útiles, sugerentes y fáciles de encontrar, prescindiendo de estudios más concretos o de enfoque limitado.

Andersson, T. J., *Polis and Psyche*, Estocolmo, 1971.
Bambrough, J. R. (ed.), *Plato, Popper and Politics: some contributions to a modern controversy*, Cambridge-Nueva York, 1967.
Brisson, L., *Platon. Les mots et les mythes*, París, 1982.
Cambiano, G., *Platone e le tecniche*, Turín, 1971.
Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres, 1962-1963 (hay trad. cast., Madrid, 1980).
Diès, A., *Autour de Platon*, París, 1972 (1.ª ed., 1926).
Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. cast., Madrid, 1960.
Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, 1970.
Festugière, A. J., *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, París, 1950.
Field, G. C., *Plato and his Contemporaries*, Londres, 1967 (1.ª ed. 1930).
Findlay, J. N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974.
Friedländer, P., *Platon*, 3 vols., Berlín, 1954-1960 (1.ª ed., 1928-1930).
Gadamer, H. G., *Platos dialektische Ethik*, Hamburgo, 1983.

Goldschmidt, V., *Les dialogues de Platon*, París, 1963².
Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, trad. cast., Madrid, 1977.
Gundert, H., *Dialog und Dialektik*, Amsterdam, 1971.
Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato*, Cambridge, 1975.
—, *H. G. Ph.*, vol. V, *The Later Plato and the Academy*, Cambridge, 1978.
Hare, R. M., *Plato*, Oxford, 1982.
Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Oxford, 1963.
Isnardi Parente, M., *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Nápoles, 1970.
Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. cast., México, 1962 (1.ª ed. alem., 1933).
Koyré, A., *Introducción a la lectura de Platón*, trad. cast., Madrid, 1966.
Kraemer, H.-J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959.
Lledó, E., *La memoria del logos*, Madrid, 1984.
MacIntyre, A., *Historia de la Ética*, trad. cast., Barcelona, 1981.
Ortega, A., *Platón. Primer comunismo de Occidente*, Salamanca, 1979.
Peñalver, P., *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia, 1986.
Popper, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. cast., Buenos Aires, 1981.
Rankin, H. D., *Plato and the Individual*, Londres, 1964.
Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, trad. cast., Madrid, 1986.
Schuhl, P.-M., *La obra de Platón*, trad. cast., Buenos Aires, 1956.
Skemp, J. B., *Plato*, Oxford, 1976.
Stenzel, J., *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928.
Tovar, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid, 1956.
Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970.
Vlastos, G. (ed.), *Plato*, 2 vols., Nueva York, 1971.
—, *Platonic Studies*, Princeton, 1973.

El citado libro de E. Lledó contiene una breve e interesante «Orientación bibliográfica», pp. 229-237, que recoge también las traducciones de los diálogos a nuestra lengua. La versión más cuidada y actual es la preparada por varios autores en la «Biblioteca Clásica Gredos», cuyo último volumen publicado es por ahora el IV, dedicado a la *República*. Para las *Leyes* existe una buena versión, la de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, 1960.

Para el tema de las doctrinas no escritas de Platón, que estuvo en boga hace pocos años, y que aquí no hemos apuntado, remito al artículo de J. S. Lasso de la Vega, «En el centenario de Platón. Consideraciones en torno a la cuestión platónica», recogido en su libro *De Safo a Platón*, Barcelona, 1976, pp. 329-395.

Para la bibliografía platónica remito a los amplios trabajos de R. D. MacKirahan, *Plato and Socrates. A Comprehensive Bibliography*, Nueva York-Londres, 1978, y de L. Brisson, «Platon 1958-75» y «Platón 1975-1980», en la revista *Lustrum*, 20 (1977), pp. 5-304, y 25 (1983). En la misma revista L. Brisson publicará pronto un nuevo artículo sobre la bibliografía de Platón de 1980 a 1985.

Emilio Lledó

ARISTÓTELES Y LA ÉTICA DE LA «POLIS»

1. El «ethos» del lenguaje

La edición crítica de las obras de Aristóteles, que en la primera mitad del pasado siglo recopiló I. Bekker, recogía, entre otros, siete escritos donde se plantea lo que el mismo Aristóteles, al final de la *Ética Nicomáquea*, habría de llamar *anthrópeia philosophía*, «filosofía de las cosas humanas». Estos escritos son: *Ética Nicomáquea* (diez libros), *Magna Moralia* (dos libros), *Ética Eudemia* (siete libros, incluyendo los libros 4, 5 y 6, que coinciden con los libros 5, 6 y 7 de la *Ética Nicomáquea*, y excluyendo las pocas páginas del libro 8, que algunos editores han separado del libro 7), *Sobre virtudes y vicios* (opúsculo de tres páginas), *Política* (ocho libros), *Económicos* (tres libros, el tercero de los cuales se ha conservado en su traducción latina) y *Retórica* (tres libros). Por último la *Constitución de Atenas*, publicada en 1891 por sir Frederick G. Kenyon, sobre la base de los fragmentos papirológicos hallados unos años antes.

Aunque hay problemas de autenticidad con respecto a algunas de estas obras, *Magna Moralia*, *Sobre virtudes y vicios* y *Económicos* y aunque también se ha discutido, a partir de la publicación del *Aristóteles* de W. Jaeger, la cronología e interpretación de algunos de los escritos mencionados,[1] es tanto el interés del contenido de este legado aristotélico, que puede considerarse como una de las aportaciones fundamentales de la filosofía griega.

El interés se debe a que, entre otras cosas, encontramos en esos escritos la primera descripción sistemática[2] de una teoría que mira el comportamiento de los hombres en función de su relación con

otros hombres y con la estructura de lo que, tal vez, de manera anacrónica todavía, podríamos llamar su intimidad. Sin embargo, el posible sistematismo de esa *theoria* no se debe a una concepción que pretendiese engarzar las ideas en un previo andamiaje. El mismo carácter de esos escritos, tan alejados de aquel escolasticismo posterior que acabó convirtiéndolos en «Tratados», no ofrecía el más mínimo apoyo para semejante tergiversación. Pero a pesar de ese formal asistematismo, la filosofía práctica de Aristóteles está atravesada por preocupaciones idénticas a aquellas que se manifiestan en el resto de su obra. En ella se hace lenguaje una mirada que pretende observar lo real, desde el lugar concreto en que lo real aparece. El lenguaje es uno de esos «lugares» en donde la «theoria» se instala. En él descubrimos interpretaciones del mundo, expresiones del dominio sobre los hombres, formas de entender los hechos y, sobre todo, ese hilo que enhebra las sucesivas y aisladas experiencias. Al comienzo de la *Metafísica* (980b 28-29), Aristóteles afirma que «por medio de la memoria se engendra la experiencia en los hombres», y en la *Ética Nicomáquea* (1142a 13 y ss.) se justifica el que los jóvenes puedan ser matemáticos pero no prudentes, porque la prudencia se refiere a las cosas particulares y concretas y brota de la experiencia, cosa que el joven no puede tener. «Es la cantidad de tiempo (*plethos*) lo que produce la experiencia.»

No es, pues, el simple «contacto» con el mundo, el hecho aislado que los sentidos perciben lo que abre las puertas de nuestra sensibilidad. Para que podamos, realmente, saber de los objetos, necesitamos ese fluido que, dentro del hombre, permite articular lo vivido y convertir el «hecho», que cada instante del tiempo nos presenta, en un *plethos*, en un conglomerado donde se integra cada «ahora» en una totalidad. A eso es a lo que Aristóteles llama experiencia.

Es, efectivamente, la memoria la que permite esa «ampliación» de lo vivido, y es el lenguaje el que descubre esa honda resonancia de la intimidad, que alcanza, en nuestra propia historia, la historia de los otros hombres. El lenguaje hace consciente, en lo colectivo, las experiencias de cada individualidad. Una filosofía práctica, una ética,[3] tendrá, pues, que partir de esa experiencia, que el lenguaje transmite cuando los hombres expresan, en sus acciones, en su «praxis», determinados principios que los determinan, orientan y justifican. Inmerso en la memoria de su propia experiencia, inmerso en el lenguaje de la historia, de aquellos que hablaron también sobre el bien o la justicia,

Aristóteles plantea una buena parte de los problemas que constituyen su mensaje, en diálogo con los que le precedieron. No basta sólo mirar lo que los hombres hacen; para construir una supuesta teoría ética, hay que analizar también el lenguaje en el que se expresa ese «hacer», y contrastarlo con lo que hicieron, de ese lenguaje, los que pensaron antes.

Además de esa estructura intersubjetiva que sostiene la memoria, lo que los hombres «hacen», aunque precise «ser dicho» para saberse, se plasma en formas que no son exclusivamente lingüísticas. Esas formas, que dan sentido y coherencia a determinadas acciones, constituyen el *ēthos*. Ese sentido y coherencia no es nunca resultado exclusivo del individuo que actúa como tal individuo. Una forma suprema de egoísmo que, al afirmarse a sí mismo, hiciese desaparecer al otro, es absolutamente imposible. El egoísmo es un principio fundamental de la naturaleza; pero el ser humano está necesariamente obligado a reconocer, aunque sea despreciándolas, aniquilándolas, utilizándolas, otras existencias. De esta lucha entre el individuo y el plasma colectivo en el que está sumido, surge el complejo organismo en el que se engarza la vida humana. De las tensiones que modulan el carácter de esa lucha, se harán lenguaje las primeras «recomendaciones» éticas que descubrimos en Homero y Hesíodo. Con ellas se intenta «mediar» en esa oposición, insalvable, como tal oposición, y que determina cualquier posible discurso ético. Porque, efectivamente, la guerra (*pólemos*) engendra lo real y condiciona su constitución. Hay incluso una enemistad dentro de nosotros mismos (Platón, *Leyes*, 626d), una lucha entre dos principios que parten la aparente unidad del ser humano. El esfuerzo por compaginarlos impulsará la teoría ética de Platón y Aristóteles. Esa teoría se convertirá en filosofía práctica, en reflexión que, arrancando de la experiencia, pretenderá diseñar modelos que superen la «natural» discordia.

2. «Agathón»

No sólo Aristóteles, sino el mismo Platón intentaron establecer, con los planteamientos que implicaban sus concepciones «políticas», los fundamentos de lo que, después, habría de llamarse racionalidad. Ambos partieron de análisis que objetivaban en la palabra «bien», en sus formas de entenderla y de utilizarla, las distintas manifestaciones

del *ēthos*. El lenguaje ofrecía una importante experiencia en la búsqueda de la racionalidad «práctica», porque el «bien» servía, hasta cierto punto, como elemento que, al articularse en un discurso coherente, trascendía el sistema «teórico» que, en otros contextos, organizaba la palabra «verdad».

Antes de que Platón acentuase con su Idea de Bien, la separación entre el mundo real y los objetos ideales, los términos «bien», «bueno» (*agathón*), funcionaron en contextos reales. El «bien» se vivía. No hubo, como es natural, un discurso sobre el *agathón*. El bien era algo que tenía que ver con aquel comportamiento del individuo, que integra la afirmación de su personalidad en la del grupo humano al que pertenece. Por consiguiente, «bien», «bueno» significaron una cierta utilidad para ese grupo.[4] Los hechos de un individuo son buenos porque redundan en beneficio colectivo. Por ello el «bueno» necesita que los otros «digan» su bondad; necesita el reconocimiento y la *fama*. El dinamismo de esa sociedad «preplatónica» hizo, pues, que el bien se viviese como elemento productor de existencia, alentador de solidaridad. Pero unido al dominio, a la 'excelencia' (*areté*) del individuo, esta primera versión de bien podía mantener y fomentar diferencias radicales entre los grupos que fueron aglutinando en Grecia las primeras estructuras de la sociedad. Uno de los planteamientos más interesantes de la sofística fue, precisamente, someter la ideología del bien que el *áristos*, la 'aristocracia', imponía y administraba, a una crítica en la que, al acentuar el relativismo de ciertos valores, quedaba al descubierto su escaso fundamento. Al perderse, con este relativismo, el carácter jerárquico que infundía en la sociedad la teoría «aristocrática» del bien, fue preciso armar otro ensamblaje que sustituyese la autoridad perdida.

Aquí intervino otra forma de aristocracia, la platónica, que intentando superar cualquier perspectiva sometida a la supuesta arbitrariedad de los deseos, estableció la Idea de Bien como «modelo». Sin embargo, el alejamiento de las Ideas a un cosmos que estuviese libre de las mutaciones de lo real y de lo humano, y que pudiese servir de posible contraste a lo que los hombres «hacen», tuvo también en Platón determinadas contradicciones. Una de ellas, y no la menos importante, fue el reconocimiento de que, efectivamente, aunque haya que superar, en función de una incesante querencia hacia las Ideas, las condiciones reales del cuerpo y de la vida, «¿quién de vosotros querría vivir poseyendo toda la sabiduría, toda la inteligen-

cía, toda la ciencia y toda la memoria que es posible tener; pero a condición de no experimentar ningún placer, pequeño ni grande, ni ningún dolor?» (Platón, *Filebo*, 21d-e).

El planteamiento de un bien que tuviera que hacerse cargo de las condiciones concretas en las que se desarrolla la existencia, y que ya tuvieron que ser reconocidas por Platón (cf. *Filebo*, 61c y ss.), encontró en Aristóteles un desarrollo que habría de dar sentido a su antropología ética. Pero, de todas formas, para marcar claramente sus diferencias con el platonismo, Aristóteles tuvo que afrontar decididamente la discusión con la teoría del Bien ideal. En el libro primero de la *Ética Eudemia* (1217b y ss.) Aristóteles critica la supuesta concepción platónica del bien. «Así pues, hemos de examinar qué es lo mejor y en qué sentido se emplea la palabra» (1217b 1-2). El superlativo *tò áriston*, «lo mejor», alude a esa concepción del esfuerzo y la tensión del individuo hacia una forma superior de comportamiento, que ya habíamos encontrado en los poemas homéricos. Pero de acuerdo con la tradición sofístico-platónica, hay que examinar no tanto el comportamiento de los *áristoi*, que refleja la *Ilíada*, cuanto el análisis de las formas en las que la experiencia se ha hecho lenguaje.

En el uso de las palabras se manifiesta la *dóxa*, o sea la experiencia consolidada y compartida. Saber lo que *dicen* los hombres es la condición que determina a cualquier filosofía que pretenda hacerse cargo de lo que *hacen* los hombres. Ya no es pues una idea que preside, en un horizonte alejado de las opiniones y los deseos, el destino de la existencia humana. Cualquier proposición que tenga que ver con la *praxis* ha de formularse a partir de la historia de esa *praxis*, de la memoria colectiva que se asienta en el lenguaje. En la inmediata tradición «filosófica» de este lenguaje, hay una expresión que sintetiza toda una teoría de «lo mejor» y que representa el confinamiento de las normas que rigen el obrar de los hombres, al lejano e intangible universo de las Ideas: el «Bien en sí». Este ideal manifiesta, indudablemente, una estructura esencial de la mente: aquella que sistematiza la experiencia y recoge, a través del lenguaje, los elementos que configuran una teoría. En el exclusivo mundo del conocimiento, que no es fundamentalmente práctico y que, por consiguiente, no tiene que ver, en principio, con el orden de la vida, de las acciones y comportamientos, el ideal «teórico» podía configurar determinadas formas de la *epistéme*, del saber. Pensar no es, necesaria-

mente, intervenir en lo real. «Conocer en sí», «ser en sí» pueden, efectivamente, discurrir a través de un *lógos* que habla de sí mismo, sin compromiso hacia el lado de acá de sus proposiciones. Pero el «Bien en sí», que Platón propugna, no puede establecerse en esa línea que marca la frontera en donde se define el conocer por el conocer, o sea, el conocimiento que habría de llamarse especulativo. El bien ya supone estar del lado de acá del conocimiento. Una «filosofía de las cosas del hombre», tal como Aristóteles la expresa, implica no trascender esa «humanidad» en busca de una «normatividad» ideal, en tanto no se hayan analizado todas las condiciones de posibilidad en las que se circunscribe la vida de los hombres. Esta actitud implica un giro fundamental en la filosofía práctica y, en general, en toda filosofía. Es cierto que el diálogo platónico parte de algo que será el hilo conductor de la ética aristotélica: las opiniones de los hombres. Efectivamente el diálogo y lo que en él se expresa es una manifestación de aquellas «vidas que hablan». Así aparecen opiniones sobre el amor, la justicia, la muerte, la educación, la organización de la *polis*, etc. La creación del escritor presupone una actitud en la que se pretende no sólo plantear unos problemas, sino construir una situación, donde la *dóxa* se configura en el *lógos* de aquellos personajes que la manifiestan. Los interlocutores no son sino encarnaciones verbales que dicen, desde una supuesta experiencia y biografía, palabras provocadas por un «provocador» Sócrates, que representa una determinada y peculiar encarnación del Bien en sí.

3. La negación del Bien en sí

La crítica aristotélica no se plantea ya en los términos de este contraste de opiniones que circulan entre sí sobre el cauce impuesto por el horizonte de un personaje, Sócrates, que, en cierto sentido, *está más allá* («el hombre más justo de su tiempo», Carta VII, 324e). Aristóteles no deja «aparecer» otra cosa, en el cerrado discurso de su propia escritura, sino el filo de un análisis en el que, en principio, sólo se trasluce el contenido de su experiencia, sin las mediaciones de posibles dialogantes, amenazados siempre por la presencia (*parousía*) de un saber superior, de un bien superior, ante el que todo puede equivocarse.

> Pero si hemos de hablar, brevemente, de estas materias, diremos, en primer lugar, que afirmar la existencia de una idea, no solamente del bien sino de cualquier otra cosa, es hablar de una manera abstracta y vacía (*logikos kaì kenos*) ... en segundo lugar, aun concediendo que existan ideas y, en particular, la idea de bien, quizás esto no tiene utilidad en relación con la vida buena y las acciones (*EE.*, I, 8, 1217b 19-26).

El bien no puede plantearse en el único reflejo de una «abstracta y vacía» especulación. El bien humano tiene que ser «útil» y esto quiere decir que tiene que servir no sólo en el *ideal* que arrastra y mueve determinados deseos. «El deseo no puede suponerse en cosas que no tienen vida» (*EE.*, I, 8 1218a 27-28) y, por consiguiente, el movimiento del deseo se realiza, únicamente, a través de esos condicionamientos *concretos* que constituyen la existencia.

La crítica a esa atracción ideal de un supuesto *Bien en sí*, se funda, principalmente, en el reconocimiento de que ese *Bien en sí* no tiene otro contenido que el de su mera expresión «lógica». Su materia lingüística no llega más allá de su vacía formulación. Todas esas múltiples acepciones en las que se emplea el bien, tan numerosas por cierto, como aquellas en las que se expresa el ser (*EE.*, 1, 8, 1217b 27), muestran esa imposibilidad de un *Bien en sí.* El bien es realidad y vida, y se articula en todas esas categorías y formas en las que *se dice* de algo concreto que es un bien. Fuera de este entorno de realidades, las palabras no bastan para configurar algo distinto de su propia idealidad e intersubjetividad. El bien, dentro del lenguaje, no significa otra cosa que la posibilidad de una definición común que sirve para «racionalizar», o sea, para comunicar e intersubjetivizar determinadas reflexiones. Pero el lenguaje natural deja un espacio indeterminado y ambiguo, a donde no llegan los límites de la teoría. Cuando hablamos de conceptos que tienen que ver con la *praxis*, con la organización de las acciones y de la vida, el contenido que se da a determinadas palabras no puede nunca saturar ese espacio situado siempre en las afueras del lenguaje. No basta, pues, con añadir la expresión «en sí» a cualquier posible término en el que indicamos un concepto común, un significado comunicable y participable (*lógos koinós*). Estos posibles artilugios lingüísticos con los que el mismo Aristóteles contribuyó, decisivamente, al desarrollo del lenguaje filosófico, no sirven en el ámbito de la *praxis*. El «en sí», formulado por

la tradición platónica, tiene que desplazarse en el dominio de lo no real, de la no vida, de la no experiencia. Por ello Aristóteles lo identifica con lo «eterno y separado» (*EE.*, 1218a 13). Pero aun aceptando el sentido de estos términos, ni siquiera pueden añadir nada al orden concreto de la vida. «Lo que es blanco durante días, no es más blanco que lo que lo es un solo día, de suerte que el bien no es más bien por ser eterno» (*EE.*, 1218a 14-15). El concepto de «en sí» arranca al término sobre el que se aplica de la órbita de la vida. La ontología de este «en sí» no puede ya identificarse con el orden de la realidad. Suponiendo que el concepto de eterno pudiese definirse como aquello que se repite, sucesivamente, idéntico a sí mismo, esa repetición no *intensifica* la cualidad que el «en sí» determina. El mundo de lo real está sustentado en el latido de «un solo día». Es esta inmediatez de cada instante, que palpita en las concretas, corporales condiciones de posibilidad, la que configura el sentido de la vida. Ser blanco muchos días es ya confiar a la consistencia de la memoria la mera perdurabilidad; pero no en el horizonte del «ahora», en donde se mueve siempre la *praxis*, sino en el amplio espacio en donde el *lógos* puede constituirse también como experiencia. Sólo en ese lenguaje que se transmite hacia el futuro de cada individuo, que lo «temporalice» en su exclusiva e intransferible subjetividad, tiene cabida el recurso «lógico» del «en sí». No hay hipóstasis posible que constituyese, en una metahistoria, los elementos «temporales» que dan contenido a la verdadera historicidad. Sólo en el lenguaje es posible el artilugio terminológico; sólo como forma de «hablar» puede utilizarse el «en sí». Lo real, hecho del transcurrir de los días en los que se va gastando el cuerpo, el deseo, la pasión, no tiene demasiado que ver con el lenguaje que refleja eso real, aunque la posibilidad de ese reflejo sea aquello que distingue efectivamente la forma de animalidad humana (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 10). Situar, por consiguiente, un bien más allá de la escala concreta de los bienes humanos, es perder la única oportunidad que la palabra bien tiene de justificarse: la de su propia y temporal realización. No es contradictorio, con este texto de la *EE.*, lo que se dice en la *EN.* a propósito del «bien humano»: «El bien del hombre es una actividad de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer

venturoso y feliz» (1098a 16-20). Esta repetición marca, únicamente, aquella diferencia en que es posible plantearse el concepto de eternidad «humana». La vida entera o completa (*bíos téleios*) no trasciende el orden de lo real. Es dentro de la vida, en su posible continuidad, donde se configuran la *eudaimonía* y la *areté*. Efectivamente, no puede dejarse al azar, que domina en muchos aspectos la existencia, lo más hermoso de ella, como es la felicidad. Hay que intentar construir una forma de continuidad que dé contenido y coherencia a la vida. La forma suprema de felicidad y, por consiguiente, de bien es la que permite edificar, sobre el tiempo de cada instante, una cierta tendencia a sobrepasar su efímera constitución, y engarzar la problemática plenitud de los días en la firme congruencia que amalgama el presente hacia el futuro, y sintetiza el «ahora» en la memoria y en la esperanza.

Este tiempo que se configura como una «vida entera» no tiene que ver con el «en sí» que pretende establecer una forma nueva de sustancialidad. La «vida entera» circula en los límites del tiempo y en ningún momento trasciende el espacio de la aquendidad. Hecha de cosas concretas, de situaciones determinadas, la posible plenitud que señala el concepto aristotélico de *bíos téleios* no indica ningún horizonte modélico al otro lado de esa plenitud. Esa «vida entera» no constituye «en sí» alguno, sino que es, simplemente, la confirmación, en el tiempo, del carácter inevitablemente efímero de la realidad.

El bien no se forja desde una voluntad que proyecta, en el vacío del lenguaje, un modelo, vacío también e independiente de cada instante de la praxis, de cada elección y de cada posible responsabilidad. La teoría aristotélica del bien, a pesar de las aparentes contradicciones que en algún momento puedan plantearse, es un producto de una serie de componentes que, enraizados en la *psyché*, han de atravesar el mundo de los otros, y sistematizar, en función de él los propios comportamientos.

4. «Télos»

Pensar y comunicar en el lenguaje las experiencias que sirvan para la vida colectiva requiere una determinada metodología. Ello implica el discernimiento de un camino que atraviesa la historia

desde la que el filósofo habla. El derrotero hacia el que ha de inclinarse la filosofía práctica parece que tiene que ser orientado por lo que Aristóteles va a denominar el «bien del hombre». El comienzo de la *Ética Nicomáquea* expresa una cierta declaración de principios frente a lo que, posteriormente, habría de llamarse filosofía moral. «Toda modificación de lo real, todo camino que nos conduce y orienta, y lo mismo todo lo que hacemos y elegimos parece que se inclinan hacia un cierto bien. Por ello se ha dicho, con razón, que el bien es aquello ante lo que nada puede resistirse» (*EN.*, I, 1, 1094a 1-3). Esta tendencia de la naturaleza humana tiene que desarrollarse, por consiguiente, dentro de los límites humanos. El bien hacia el que se tiende, y que constituye el punto fundamental de una teoría del «comportamiento moral», pasa, pues, por la historia concreta de todo lo que hacemos y elegimos, ya sea en nuestra intimidad, ya sea trascendiéndola hacia el mundo. Pero el descubrimiento de este hecho fundamental es un descubrimiento del lenguaje y en el lenguaje. Como todo lo que somos y hacemos prolonga y «mejora» ese ser y ese obrar, «se dice con razón» que nada hay que no se incline al bien. En ese «se dice» aparece el primer dato de la experiencia del que Aristóteles parte. Por supuesto que es una experiencia que puede proceder de las enseñanzas de la Academia. Pero el decir que Aristóteles recoge no es sólo aquel desde el que comenzó a hacer filosofía. Probablemente se aludía también a aquel otro campo de la experiencia en el que se expresa la observación del comportamiento real de los hombres, de la defensa de su propia existencia, y que constituye, en el fondo, su bien esencial.

En este comienzo de la ética de Aristóteles hay otra palabra que condiciona su inicial concepción del bien, la palabra *télos*, trivialmente traducido por 'finalidad'.

> Si existe, pues, algún sentido (*télos*) de nuestros actos que queramos por sí mismo y lo demás por él, y no elegimos todo por otra cosa —porque así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que ese sentido y plenitud será lo bueno y lo más excelente. Y así, el saber esto, ¿no tendrá gran influencia sobre nuestra vida y como arqueros que saben también a dónde dirigen sus flechas no dirigiremos las nuestras hacia donde debemos? (*EN.*, I, 2, 1094a 18-24).

La famosa comparación del arquero y el blanco en esta primera página de la *EN.* aparece en un supuesto contexto «finalista». Hay bienes que elegimos por algo. Este algo constituye el sentido de esa primera elección. Pero elegir implica conocer, y el conocimiento no es un saber por sí mismo, sino en función de nuestra propia vida. Es ella la que determina y orienta el significado de nuestros actos. Ese significado, sin embargo, brota del establecimiento de ese objetivo «vital», base y principio de todo sentido. Conocer mejor es influir sobre la vida. Pero el objetivo no es arbitrario. En el texto de Aristóteles surge un término que, en principio, parece precursor de la teoría kantiana del deber: «Alcanzar lo que se debe alcanzar». Expresiones como «lo que se debe», «cómo se debe», «cuándo se debe», etc., son familiares en la lengua griega.[5] Hay, pues, un deber, una conveniencia que ata al individuo a una determinada forma de comportamiento. El espacio hacia el que ese deber se extiende no puede ser aún esa férrea atadura que sostiene a la «buena voluntad» kantiana. Ni la historia ni la tradición intelectual griega podían escaparse, en el momento en que Aristóteles escribe, hacia otro lugar que no fuera la *polis*. Por eso no es sorprendente que la supuesta «finalidad» de ese deber quede concretada en algo tan «real» como el ámbito colectivo en el que se entreteje la *polis*. La flecha del arquero, en la brillante metáfora aristotélica, no es el punto que circula en un espacio vacío y neutro, hasta clavarse en el lejano blanco. La flecha es la vida. El recorrido de la flecha traza también el sentido de una trayectoria. Su objetivo no es, exclusivamente, atinar en el blanco, sino recorrer acertadamente el espacio que los separa. Lo importante es la «energía» que lleva la flecha, la tensión que mueve la vida humana. El supuesto *télos* no es la parte fundamental de ese recorrido, sino un elemento más de él. Lo decisivo es la orientación que perfila el recorrido y la «energía» que lo constituye. *Télos, Teléō*, no significan tanto finalidad, cuanto cumplimiento, plenitud, consumación, madurez. Momentos, pues, que culminan la temporalidad de una trayectoria, de un recorrido, en donde lo más importante es, precisamente, la coherencia de la *praxis* y la *enérgeia* que dibujan el transcurso de una vida. Por eso hay diferencia entre los distintos «fines», pues unos son 'energías' (*enérgeiai*) y otros son 'obras' (*érga*). El «fin» está, por tanto, enraizado en la estructura misma de cada existencia, de cada proyecto. Fin es, pues, sentido y acabamiento, coherencia y plenitud.

Pero nada puede tener significado en la vida humana, si se desglosa del espacio colectivo en el que cada individualidad se cobija. Aquel que «no puede vivir en sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la *polis*, sino una bestia o un dios» (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 28-29). La verdadera «finalidad» de la vida es la *polis*.

5. «Polis»

No es extraño, por consiguiente, que también en el principio de la *EN.*, y en el momento mismo en que se está planteando el conocimiento del bien que ha de influir en la vida de los hombres, aparezca lo colectivo como el sentido más perfecto que puede alcanzarse en ella. Una determinada forma de saber es la que tiene que sistematizar esta empresa. De estos saberes

> parecería que ha de ser el más principal y arquitectónico y este es, evidentemente, la política ... Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las otras ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades (*EN.*, 12, 1094a 26-1094b 9).

Hay distintas clases de bienes. En el libro segundo de la *República* de Platón se clasifican según la utilidad que nos produzcan. Esta utilidad queda reducida al escueto marco individual. Son, hasta cierto punto, bienes que se circunscriben al espacio del cuerpo y del placer (357b y ss.). Tan estrecho es este ámbito que incluso la justicia que Platón quiere situar en alguna de esas clasificaciones encuentra la oposición de aquellos que piensan que ser justo es penoso y, por consiguiente, nada puede aportar a la felicidad. Pero, al parecer, hay un bien propio del hombre, y ése es el que tiene que ver con la política. Esta perspectiva que Aristóteles abre, en el primer y más detenido análisis del obrar humano que se hizo en el mundo griego, concuerda con todos los planteamientos de su filosofía práctica. Efectivamente,

si el hombre es esencial y fundamentalmente un animal que habla y un animal que, por naturaleza, tiene que convivir (*Política*, I, 2, 1253a 2 y ss.), su «bien» especial será aquel que contribuya a facilitar esa comunicación y a hacer posible esa convivencia.

¿Cómo partir, sin embargo, en busca de esa organización? ¿Qué sistema utilizar para llegar, en lo posible, a una cierta seguridad en el desarrollo de ese saber político que acoge todos los otros saberes? Es evidente que el bien humano tiene que investigarse aunque sea de una manera general, porque en un saber tan supeditado a las «condiciones reales» de la existencia no puede pretenderse exactitud matemática (*EN*., I, 3, 1094b 20 y ss.). Pero de algún punto habrá que partir para desarrollar una base sobre la que construir la ciencia suprema de la política. No podrá, por supuesto, pretenderse partir de principios abstractos. La naturaleza del asunto no nos permite buscar exactitud, como el matemático busca la suya. Hay que adecuarse a la materia misma, objeto de nuestra investigación, y esa materia es la vida. Por eso, de la experiencia de esa vida, de las opiniones que se den sobre ella, de los principios que determinan la naturaleza humana, tenemos que sacar los elementos que hay que conjugar en esta problemática empresa. Éste es el inicial planteamiento metodológico de la ética de Aristóteles.

6. «Eudaimonía» y «enérgeia»

El bien del hombre, que parece ser el supremo objeto de la política, podría caer también en abstracciones parecidas a aquellas que Aristóteles combate «en estos amigos nuestros que han introducido las ideas» (*EN*., I, 6, 1096a 13). Hay pues, que concretar esa terminología «general» e investigar en qué puede consistir eso que llamamos «bien del hombre». Si miramos atentamente, descubrimos que apenas hay dificultades para encontrar en qué consiste ese bien que la naturaleza humana, como naturaleza individual, persigue. Casi todo el mundo, tanto cultos como incultos, está de acuerdo en el nombre: *eudaimonía*, 'felicidad'. Tenemos aquí el principio que, al parecer, nuestra naturaleza persigue. En él debe fundarse toda investigación ética. Reflexionando sobre la propia experiencia y admitiendo ese nombre, en el que la mayoría de los hombres coinciden, descubrimos, efectivamente, que por encima de todo, nuestra

naturaleza nos exige la defensa del propio ser. La *eudaimonía* es el juez que dictamina el nivel de eficacia en el que se lleva a cabo esa defensa. Mientras más decididamente busquemos la *eudaimonía*, más claramente estamos escuchando el dictado de la propia naturaleza. Nadie pretende el sufrimiento y el dolor, porque ambos son símbolos de destrucción, amenazas para la vida.

Pero tampoco podemos quedarnos con el nombre. Hemos de darle un contenido a esa palabra *eudaimonía*. Y en el momento en que bajamos del nivel del lenguaje, comienzan las dificultades. Buscar la felicidad, pero, ¿qué clase?; buscar la felicidad, pero, ¿a qué costa?

> Unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; muchas veces incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que aparte de esa multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes (*EN*., I, 4 1095a 22-28).

Sumergidos, pues, en la historia, la *eudaimonía* presenta múltiples aspectos. ¿A qué se deben estas diferencias? Aristóteles no plantea todavía esa pregunta; pero a lo largo de sus escritos éticos se intentará dar una respuesta adecuada. Lo que, en principio, es evidente es esa diversidad. Basta recoger los ejemplos de la tradición, recordar la historia de Sardanápalo, las ambiciones de los tiranos, el dolor de Príamo, para descubrir en dónde ha puesto cada uno su corazón. Porque no es el *lógos*, la reflexión, lo que está en el origen de esta diversidad. El hombre no es, en principio, una inteligencia que reflexiona. La solidaridad que proclama Aristóteles como bien esencial del hombre no es un hecho desde el que se parte, sino una larga meta a la que se llega después de un arduo viaje. Porque estamos hechos de elementos más complejos de los que vislumbra el *lógos*. Somos mezcla de pasión y deseos, de valor y cobardía, de suerte y mala suerte, de compasión y alegría, de apetitos y frustraciones. En este conglomerado, que configura nuestra individualidad, se basan las tensiones que apuntan hacia tan dispares objetivos, como aquellos que se ocultan bajo el nombre de *eudaimonía*.

Todos pretenden, de alguna forma, responder a esas urgencias

de la vida, a esas necesidades del cuerpo y la existencia. Nada puede construirse negando estos hechos; pero ningún verdadero bien del hombre puede pretenderse, si no se analiza de acuerdo con esta contradictoria diversidad. Para intentar la posible síntesis de tales diferencias, Aristóteles descubre el fundamento sobre el que se levantan. El «vivir bien» y el «obrar bien» parecen ser los dos principios esenciales donde se sintetiza la diversidad de las apetencias y sus objetos. El «bien» que especifica el vivir y el obrar señala una frontera en la que la naturaleza humana comienza a despegarse de su contexto animal. Vivir implica realizar las posibilidades de un organismo en función de su medio «físico» y de su propia estructura «biológica»; pero el «bien» que se añade a esa vida simboliza toda una serie de componentes que, asumidos por el sujeto, proyectan el vivir, desde el cerrado y limitado mundo del *bíos*, al amplio y difuso mundo de la *consciencia*. Vivir bien significa sentir la vida, descubrir en el cuerpo y en el fondo de la intimidad los ecos y reflejos que despide el encuentro de nuestra existencia con el mundo. Este conocimiento del *ser que somos* supone la afirmación e instalación en la existencia, frente a cualquier amenaza y a cualquier miedo de desaparecer en la 'ignorancia' (*ágnoia*) o en la destrucción. Pero la defensa de la «subjetividad» como bien, o sea como consciencia, como seguridad, como gozo, compromete al ser humano en la otra perspectiva que determina el «obrar bien». Vivir no es sólo sentir y percibir el mundo, sino actuar, modificar, realizar. La existencia humana se determina por esa capacidad de tensión, de «energía» que aparece en las primeras líneas de la *Ética Nicomáquea*. *Enérgeia* implica posibilidad y capacidad. En este concepto, esencial en la filosofía de Aristóteles, se sintetiza toda una teoría antropológica, que supone el continuo trasvase del dinamismo interior hacia el otro lado de la frontera de la consciencia. Pero así como en esas «actuaciones», que cualifican el bien del obrar o del vivir según el placer, el poder o el conocimiento, aparecen los contornos en los que la vida humana se configura, podría pensarse además que ese bien vivir o bien obrar se especifica por una función propia del hombre «en cuanto tal».

> Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre (*ergon tou anthrópou*). En efecto, como en el caso

> de un flautista, de un escultor y de todo artesano y, en general, de los que realizan alguna función o actividad (*érgon ti kaì praxis*), parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia (*EN.*, I, 7, 1097b 23-28).

Previa, pues, a cualquier especificación de lo que el hombre hace, habría que investigar en qué consiste ese fundamento en el que se sustenta «genéricamente» el bien humano. Es cierto que la historia y la cultura muestran, en formas concretas de «actuación», la «energía» que recorre el bien vivir y el bien obrar. Pero no basta esa especificidad para percibir el sustento de la *eudaimonía*, de la consistencia en sí mismo, y de la confluencia en la alteridad. La *enérgeia* humana y las obras que la expresan manan de una fuente común, que debe brotar de la esencia misma de lo humano, de aquello que constituye «lo que es propio del hombre».

Sobre la base de la vida, común a las plantas y al resto de los animales, el *érgon* del hombre se determina por el *lógos*. La *eudaimonía* se ciñe, pues a la «práctica de un ser que tiene *lógos*. Pero aquél, por una parte, obedece a ese *lógos* y por otra parte lo posee y piensa (*dianooúmenos*)» (*EN.*, I, 7, 1098a 3-5). La posesión del *lógos* tiene, pues, dos aspectos. Por un lado cada individualidad es parte de esa «razón» o coherencia que como lenguaje enhebra a cada ser. En este sentido, somos parte de una intersubjetividad que nos domina y nos limita. Cada hombre nace ya alentado en ese *lógos* y cumple, en su individualidad, los principios de un determinado mensaje colectivo. Esta «propiedad» es, realmente, algo exclusivo del hombre. En ese *lógos*, en la expresión de esa inmensa intersubjetividad, se dan las distintas versiones e interpretaciones del bien. Y en ese ámbito que, en todo momento, trasciende los intereses de cada individualidad se funda su enraizamiento como animal social, como ser necesariamente impelido hacia la alteridad. Pero aquí aparecen, también, sus compromisos y de aquí arranca su obligación moral, o sea, su responsabilidad colectiva.

7. «Areté» en el mundo

La responsabilidad colectiva viene determinada por la propia estructura del animal «que tiene palabra». En esto radica la función, el *érgon* del hombre. Ser hombre supone, por tanto, la inevitable proyección comunicativa, el esencial enlace con la alteridad constituida como «otro semejante a sí mismo». Pero este don de la naturaleza no implica más que una característica «formal». Comunicarse es un estado «neutral», como el ver, el percibir, incluso como lo es el placer (*EN.*, X, 1, 1172b 9 y ss. Cf. Alejandro de Afrodisia, Rodier, 199, n. 2). Pero en el *ēthos* no basta esa supuesta neutralidad. Las acciones humanas arrastran, inevitablemente, una «cualidad» que las especifica en relación con el espacio colectivo en el que tienen que desarrollarse. De la misma manera que no basta que el citarista haga sonar su cítara, sino que la haga sonar bien, «decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud (*areté*)» (*EN.*, I, 7, 1098a 11-16). Aquí encontramos un término fundamental, *areté*. Efectivamente, percibimos los problemas que dificultan la inteligencia de lo que es el bien, aunque sabemos que ese horizonte, más o menos claramente delimitado, es esencial para el desarrollo de la existencia. No conocemos aún lo que es el bien, pero intuimos que, sin él, no es posible la vida. Tampoco se puede definir, exactamente, lo que es el placer o la felicidad; pero también sabemos que están en el principio de la existencia, en el origen y afirmación del ser. Quizá lo único que pueda ir determinando ese indiferenciado horizonte sea la *areté*. Porque el *érgon* del hombre es una «cierta vida», y la vida supone una organización, un sistema de relaciones y compensaciones. Pero una vida «buena» tiene que seguir manteniendo, como vida, el principio de *enérgeia* que, esencialmente, la constituye, y como «buena», tiene que descubrir o crear en sí misma un artificio que permita estructurar, en lo individual y en lo colectivo, esa cualidad que define y especifica el comportamiento humano. La lejana frontera de la bondad ha quedado señalada así en los confines mismos de la intimidad. Es la *psyché*, el alma, la mente, la «subjetividad» quien levanta, con la *areté*, el fundamento sobre el que se edifica el bien. La *areté*, como el *lógos*, se posee. Esta posesión, sin embargo, no se identifica con la vieja ideología aristotélica que

implicaba una cierta y pasiva identificación con el ser que se era. La excelencia de los héroes homéricos se «tenía», como se «tiene» el propio cuerpo. Incorporada al sistema de dones que el *áristos* recibía en su nacimiento, la *areté*, como el «bien en sí», quedaba recluida en el azaroso y clausurado dominio de los privilegiados.

Aristóteles toma partido, decididamente, en la vieja disputa que desde la sofística pretendía clarificar el problema del aprendizaje de la *areté*. Así,

> lo que hay que aprender antes de que pueda hacerse, lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados y practicando la fortaleza, fuertes. Esto viene confimado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y en esto se distingue el buen régimen del malo (*EN*., II, 1, 1103a 32-1103b 6).

Esa práctica, capaz de levantar en nosotros la *areté*, descubre el verdadero origen de la «bondad». El «en sí», del bien ha descendido «del cielo a la tierra». Es verdad que una fácil objeción al texto aristotélico podría plantearse, desde supuestas perspectivas platónicas, aludiendo a la posible contradicción de las proposiciones en las que la tesis se formula. Si practicamos la justicia, por ejemplo, es que sabemos ya lo que estamos practicando. Hay, pues, un conocimiento previo a esa *praxis*; una existencia «ideal» a la que dirigimos nuestra mirada en ese «hacer». Sin embargo, la formulación de Aristóteles está situada en un territorio totalmente diverso de aquel en el que se mueve el platonismo, aunque, indudablemente, recoge algunas de sus orientaciones. Son las condiciones de posibilidad de la existencia, el espacio concreto en el que se configura la vida humana, donde se «realiza» la bondad. Semejante a cualquier otra forma de actividad que «maneje» la materia como el alfarero moldea el barro, la práctica de la justicia se «hace», también, en la «materia» de la vida, en el espacio donde se alza la experiencia, en la relación determinada con los otros hombres, con los «actos» de los otros. Esta «aquendidad» de la *areté* somete el obrar humano a los límites reales en los que se circunscribe la vida. Por ello, Aristóteles habrá de

referirse necesariamente a ese territorio concreto donde tiene lugar el vivir: el territorio de la *polis*. Es preciso, por ello, que el legislador configure las instituciones que permiten el desarrollo y cultivo de la *areté*. Porque la *praxis* de la justicia, como la del artesano, requiere, en la sociedad, las condiciones concretas que la posibiliten. Esas «energías» necesitan el adecuado espacio para su realización. Y un espacio adecuado quiere decir un espacio en el que no se dé, simplemente, la posibilidad de la *praxis*, sino la «buena» posibilidad. «Tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas ... Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, ya que todos serían de nacimiento buenos o malos. Y lo mismo ocurre con las virtudes: es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace justos o injustos» (*EN.*, II, 1, 1103b 8-15). Estas condiciones de posibilidad, donde hacen aparición la sociedad y la historia, no sólo amplían el horizonte de la vida, sino que incluyen en ella una concreta forma de temporalidad. El maestro que aparece en el texto de Aristóteles encarna la «experiencia» del tiempo pasado. Su misma corporeidad incluye el tiempo como memoria, como facilidad que posibilita el progreso del discípulo. En esa temporalidad se enhebran los distintos individuos que forman la historia, y en ella el aprendizaje marca el camino de una fecunda continuidad. El tiempo de cada presente se articula así no sólo en la sucesiva entrega de una vida conectada con otra, sino que también la realidad objetiva, las cosas, van ciñéndose el tiempo de los hombres y consolidando en él la cultura. «Por consiguiente tiene una importancia decisiva el que ya desde jóvenes adquiramos tales o cuales hábitos» (*EN.*, II, 1, 1103b 24-25).

El *ēthos* se forma no sólo en la mera repetición, en el azar con el que la vida nos ofrece sus alternativas, sino en la actividad organizada y humanizada por la presencia del maestro, que convierte la temporalidad en madurez. Habitar en la historia, arrebatar el bien al distante universo de las Ideas, cuyo ser es únicamente el ser del lenguaje, significa, además, ponerlo en las manos de los hombres y determinar su sentido.[6] La *areté* es el instrumento decisivo de esta transformación. Sin ella, y sin la peculiar manera como se constituye, los escritos éticos de Aristóteles seguirían anclados entre aquellos otros que pretendían mostrarnos cómo es el mundo. Pero al enseñarnos también cómo son los hombres y, sobre todo, cómo actúan, estamos forzados a trascender el dominio de la teoría «pues no investigamos

para saber qué es la *areté*, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil» (*EN.*, II, 2, 1103b 27-29).

A pesar de esta declaración de principios, Aristóteles intenta una aproximación teórica al contenido de la *areté*. La simple formulación pragmática que sitúa el bien en la esfera de su realización no impide una descripción que facilite su *praxis*. El lenguaje que describe un comportamiento o que analiza unos hechos supone ya un acercamiento, aunque sea de una manera esquemática (*typō*, *EN.*, I, 2, 1094a 25), a la realidad descrita. A través del lenguaje, y precisamente por su carácter intersubjetivo y, en consecuencia, abstracto, las acciones adquieren un nivel de universalización. Aquí se pone de manifiesto el *lógos* que abre, en el ensamblaje de experiencias que lo constituyen, la posibilidad de enriquecer esa experiencia en memoria y de ampliar el hecho individual en síntesis colectiva.

8. «Paideía»

La construcción de la *areté* en el difuso territorio de nuestra intimidad está siempre amenazada por el placer y el dolor.[7] Estos dos principios de la existencia circunscriben un espacio que coarta, en cierto sentido, el despliegue de la *areté*. La *areté*, en efecto,

> tiene que ver con los placeres y dolores ya que, por causa del placer, hacemos lo malo, y por causa del dolor, nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educados de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para complacerse y dolerse como es debido: en esto consiste la verdadera educación (*EN.*, II, 3, 1104b 10-13).

Por consiguiente, educar implica una mutación en la natural tendencia a considerar el placer y el dolor como los dos únicos guías posibles en el despliegue de la vida. Es cierto que estos dos principios, conductores de la naturaleza, no pueden rechazarse. La larga discusión que, en la Academia y en el Liceo, se lleva a cabo en torno a estos conceptos indica hasta qué punto se tuvo consciencia de su importancia. Con ello, la filosofía de los griegos puso de manifiesto que la especulación sobre la *praxis* partía de una observación y una experiencia que, transmitida por el lenguaje, brotaba del hombre mismo, de su constitución corporal, de la realidad originaria, sin prejuicios

que impidiesen esa mirada que fue, en principio, el origen de la *Theoría*.

Pero en el mundo de la cultura, en el mundo creado por el hombre, el placer y el dolor no expresan únicamente las reacciones del cuerpo y los sentidos. De lo contrario, no podríamos salir de la misma naturaleza. La vida del hombre es, necesariamente, una tensión por liberarse del encierro que el cuerpo como tal cuerpo, o sea como mera animalidad, significa. Aunque esas dos «fuentes de la vida» sean imprescindibles para mantenernos unidos al inmenso círculo de la *phýsis*, el suelo de la cultura, exclusiva creación humana, se ha extendido ya por un espacio demasiado amplio como para reducirlo a las fronteras donde el hombre recibe sólo el mensaje de la naturaleza. El placer y el dolor han matizado y enriquecido tanto sus significados, que necesitamos códigos mucho más complicados que la admirable pero monótona norma de los sentidos y la carne. Precisamente a este origen quiso volver Epicuro, en el momento en que la cultura, la política, en una palabra, la «ideología» habían enturbiado ya los contenidos de la *areté*. Sin embargo, cuando Aristóteles piensa su ética, y a pesar de las profundas mutaciones políticas, al menos por lo que se refiere a la evolución de la teoría, se vive un momento de plenitud. La tradición sofístico-platónica había planteado una serie de problemas que, surgidos de la misma matriz de la historia, impulsaron un momento ejemplar de reflexión filosófica, de maduración cultural.

La *areté* era una forma de pensar el placer y el dolor en el espacio de una naturaleza que se modifica y enriquece por la *paideía*. Nacer en la *polis* es algo más que nacer en la matriz de la *phýsis*. Lo hermoso, lo conveniente y lo agradable, que son objeto de preferencia, como sus contrarios, lo feo, lo dañino y lo penoso son objeto de aversión, marcan ya unas determinadas modulaciones a los principios de placer y dolor. El animal que habla, reacciona ante estímulos más complejos.

> La voz es signo de dolor y de placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. La comu-

nidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (*Política*, I, 2, 1253a 10-18).

Pero así como la naturaleza puede comunicarse por medio del placer y el dolor, el hombre no posee «naturalmente» un código que le permita orientarse, con seguridad, en ese dominio esencialmente humano y que Aristóteles delimita con términos como justo e injusto, bien y mal. Desplazado del seguro pero estrecho recinto de la naturaleza, el hombre tiene que inventar determinados instrumentos que le conduzcan por el inestable reino que él mismo ha creado. Lo justo y lo injusto, el bien y el mal, han surgido en la historia y en el lenguaje. Condicionan el comportamiento, definen y alientan la vida; pero el fundamento sobre el que se sostiene ese nuevo territorio carece, a su vez, de algo que lo justifique y confirme.

Las palabras que han permitido ese desplazamiento más allá de los confines de la naturaleza necesitan una reflexión continua, un contraste que, en cada situación histórica, en cada momento de la existencia individual, deje confluir en ellas las tensiones reales del tejido colectivo que las ensambla. Ese contraste ha de estar en la naturaleza misma del hombre, como un complemento añadido a ella; pero identificado, hasta cierto punto, con el proceso mismo en que esa naturaleza se constituye. Por eso, tanto Aristóteles como Platón habrían de insistir en la educación desde la infancia (*paideía*). Al desarrollo «innato» de la naturaleza, hay que irle acompañando con otro proceso en el que esa naturaleza va preparándose para ser habitante también del dominio de la cultura, de la sociedad, de las palabras. Esa «habitación» constituye, precisamente, el *ēthos*. Cuando la *paideía* ha podido intervenir en el desarrollo de la naturaleza, el *ēthos* se va adecuando a algo más que los meros instintos de pervivencia. En la *paideía* se integran las experiencias de la comunidad y el poder del lenguaje para admitir o rechazar aquellos contenidos que, de alguna forma, gravitan sobre los conceptos. Esa inestabilidad y, al mismo tiempo, esa libertad han de encontrar en la *areté* el instrumento que las consolida y orienta.

9. El «logos» de la «areté»

Después de esto tenemos que considerar más detenidamente qué es la *areté*. Como es sabido, hay tres cosas que pasan en el

> alma: 'pasiones' (*páthe*), 'facultades' (*dynámeis*) y 'hábitos' o modos de ser (*héxeis*). La *areté* tiene que pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones: apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseos, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer y dolor. Por facultades aquellas en virtud de las cuales se dice que nos afectan esas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos o entristecernos o compadecernos; y por hábitos aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, respecto de la ira nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos con mesura; y lo mismo con las demás (*EN.*, II, 5, 1105b 19-28).

No se trata en este momento de descubrir de qué modo va surgiendo la *areté*, sino de *en qué consiste, qué es*. Esta delimitación de lo que se «encierra» en la palabra tiene lugar en el espacio mismo que determina la lengua. Efectivamente, hemos dado nombre a ciertos «movimientos» y «reacciones» que ocurren en nuestra interioridad. Son respuestas del individuo a los estímulos que vienen del mundo de la naturaleza o de la sociedad. Son formas de percibir la línea que demarca cada existencia frente a la realidad situada más allá de esa línea. La *psyché* nombra todo ese espacio interior del que somos conscientes. Y esa consciencia se hace expresión bajo los nombres que matizan nuestra manera de apropiarnos de lo real. A través de ellos significamos ese entramado que se llama vida y coloreamos la monotonía de los instintos con aquellos tonos que tiñen nuestra instalación entre las cosas y los hombres. El «estar en el mundo» se aprecia desde ese dominio en el que se asienta la posibilidad. Estas distintas modificaciones liberan al hombre de la uniforme presencia de todo aquello que podría afectarle en un unívoco engarce con el placer o el dolor.

En esta gama de afecciones y posibilidades no entra todavía el bien o el mal. En el nivel del cuerpo, el placer o el dolor podría, tal vez, significar algo parecido a lo que esas dos palabras expresan. Pero un cuerpo entretejido en una retícula social, percibiendo el mundo desde el polícromo latido de sus afectos, abierto, en el lenguaje, a la comunicación con otros hombres, se encuentra proyectado hacia un espacio en el que es preciso construir una forma «intersubjetiva» de placer y dolor. El bien y el mal son, tal vez, los reflejos colectivos de esas elementales afecciones, que nos hablan primero en

los confines inmediatos del cuerpo y la individualidad. Traducido al lenguaje social y forzados a obrar en este ámbito, el bien y el mal se refieren a abstracciones que regulan y sistematizan las formas en que podemos instalarnos en lo colectivo, sin desgarrar el tejido que lo constituye. Esa instalación es posible porque la «elegimos». En ello estaba, precisamente, lo que diferencia a las pasiones de esas formas de poseer el mundo que Aristóteles llamará 'hábitos' (*béxeis*) (1106a 4-5) y en los que situará la *areté*. El bien es, por consiguiente, una creación que, articulada en la *areté*, despliega las posibilidades de realización de cada individuo entre las posibilidades de los otros. En este despliegue, la *areté* funda su bien. Lo funda y lo produce. Cada historia individual adquiere así un compromiso colectivo, que se va «mejorando» por la corrección de un *lógos* justo (*orthòs lógos*) que nos conduce a través de las tensiones que residen en esa parte «irracional» del alma, y a través de la posible desmesura a la que nos amenaza el tráfago del mundo. De ahí que el *lógos* no pueda ser un producto estático de una lejana facultad. El *lógos* se hace en el ejercicio de su propia justeza y «rectitud», de su propio e incesante dinamismo.

El problema de la mesura, del término medio entre extremos, alude a ese carácter «intermediario» del *lógos*, y a esa situación «intermedia», en la que cada individualidad se encuentra. Ni fines en nosotros mismos, ni receptores pasivos ante la «influencia» de las cosas y el mundo. Ni origen, ni destinatarios exclusivos y últimos de los mensajes de la realidad. En este proceso de mediación, el individuo tiene, necesariamente, que sentirse parte de un complicado organismo. La tragedia, incluso la tradición épica habían mostrado el lugar que ocupaba cada protagonista en la madeja de fuerzas que configuraban la vida. Este individuo atravesado por ajenos poderes tenía que aprender a mantener un equilibrio entre ellos. La vida es el resultado de ese equilibrio, y el «saber» elegir es el ejercicio continuo de esa mesura. Con su teoría del *mesotés*, Aristóteles fue consciente de esa doble ciudadanía del hombre. Por un lado el dominio de todo aquello que, con más o menos precisión, se agrupa bajo el nombre de irracional. Por otro lado, ese poder «centrador» del *lógos*, de la reflexión y la «medida». En la construcción de un ámbito colectivo en el que cada individualidad se vea comprometida, no cabe sino establecer el equilibrio de las tensiones que, sin embargo, tienen que existir para lograrlo.

La definición de *areté* va a recoger algunos de estos componentes. Se trata de sintetizar una fórmula, después de los análisis a que la experiencia de la vida nos somete, en la que pueda reflejarse esa experiencia. El desarrollo de una historia, el lento proceso de la maduración de aquellos comportamientos que ya se iniciaron en la primera etapa de la existencia, se cuajan en un simple dictamen, en una *theoría*, «medio» también de comunicación. Al reflejarse en el lenguaje, procesos que no son originariamente lingüísticos, comenzamos a descubrir que todo acto individual, toda experiencia, está, necesariamente, «condenada» a reproducirse y transmitirse. Y esto, únicamente puede tener lugar si arrancamos las experiencias del exclusivo espacio del cuerpo y las sumergimos en el más etéreo y, al mismo tiempo, más claro universo de la inteligencia y del saber.

«Es, por tanto, la *areté* un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por el *lógos* y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente» (*EN.*, II, 6, 1106b 35-1107a 1). El que la *areté* sea un hábito, una modificación del ser, quiere decir que su origen se encuentra en un proceso de asimilación y apropiación. Incorporamos a la naturaleza «modos de obrar» que hemos adquirido en el ejercicio de nuestras posibilidades. En el hecho de que el mundo se presente como posibilidad consiste el carácter «selectivo» de la *areté*. Pero elegir no supone que en todo momento tenga que llevarse a cabo un proceso, y que cada elección sea su propio origen. Los actos selectivos brotan de un hábito, de una facilidad para obrar, en la que se han integrado ya la experiencia y la memoria. Pero esas elecciones no fluyen del automatismo que la *héxis*, el hábito de obrar, ha impreso en nuestras formas de comportamiento. En torno a los momentos concretos en los que hay que elegir, el *lógos*, el sentido de las elecciones y la inteligencia que determina su conveniencia constituyen también momentos esenciales en ese estadio de la *praxis*.

10. La «praxis» de la «areté»

La definición insiste también en el polémico término de *mesotés*. En este contexto aparece aún más claro algo del significado que Aristóteles le otorga. La experiencia de la *hybris*, del exceso, tal como la tradición literaria y los ejemplos de la historia manifiestan,

sitúan a la existencia humana en los límites próximos a su desaparición. La tensión que imprime el héroe, el personaje trágico, no puede sostenerse en una sociedad que se había ido forjando en el ejercicio del diálogo. El *pròs hemas*, la referencia antropocéntrica («un medio en relación a nosotros»), sumerge la *areté* en el plasma humano común. El héroe, el ideal que encarnan los personajes trágicos —Orestes, Antígona, Electra—, está situado en una frontera en la que apenas cabe «mediación». En ella, la tensión provocada por el caso «singular» arrastra esa singularidad, a pesar de su posible grandeza, al otro lado de la «normalidad», y fuera, por consiguiente, de la norma al que lo colectivo tiene que adecuarse para elaborar el contexto de su supervivencia. El ideal del *mesotés* hace juego con ese hombre inteligente, sensato, el *phrónimos*, expresión de la cordura, de la aceptación del *lógos*, del diálogo, de lo «común». El *phrónimos* ejerce su inteligencia limitándose (*oríseien*), o sea, examinando, analizando y mediando en lo real. Cada uno de sus actos es «responsable». En ellos resuenan los ecos del espacio «total» en el que tienen sentido esos actos. De esta manera, la *areté* tiene que ver con los fines, o sea, con los sentidos totales de la vida.

«Ahora bien, la *areté* ¿produce el fin o los medios que conducen a él? Nosotros establecemos que produce el fin, pues no se trata ni de un silogismo ni de un razonamiento, sino que, de hecho, debe ser tomado como un principio» (*EE.*, II, 11, 1227b 24-25). Efectivamente, la *areté* debe «construir» el horizonte último de finalidad. No es una supuesta escala de fines establecidos como horizonte último de referencia, sino un origen, una *arché*. Por eso juzgamos la cualidad de un hombre por su manera de elegir, no por lo que hace, sino por qué causa lo hace (1227b 44-45). Ésa es la razón por la que se alaba o se censura a los hombres. Se consideran sus intenciones, más que sus obras. Por mucho que la *enérgeia* sea preferible a la *areté* —se puede ver alguien forzado a hacer algo malo—, nadie puede obligarnos a «elegir» lo malo. Y puesto que no es fácil ver la «cualidad» de la elección, tenemos que juzgar su carácter por los hechos observados. La «actividad» será, pues, preferible, pero la «elección» es más laudable (1228a 1 y ss.). Efectivamente, la actividad es el origen de la vida. Sin esa *enérgeia*, nada tendría sentido ni sería posible. Pero la actividad, las obras, lo que los hombres deciden y hacen, ha de estar fundado en un principio interior que «no es fácil de ver» (*tò mè radion eînai ideîn*), pero que concede a esas obras el último

y original fundamento de su bondad. Detrás de ese inacabable universo de la acción, detrás de los hechos y las palabras, ha de radicar una determinada estructura que se enhebre con ese complejísimo tejido extendido a través de la *enérgeia*, de las *érga* y, en definitiva, de la vida de los hombres.

«La función del alma es hacer vivir, y esto consiste en un uso y un estar despierto (pues el sueño es una especie de inactividad y de reposo); por consiguiente, ya que la 'función' (*érgon*) del alma y de su *areté* es, necesariamente, una e idéntica, la función de la *areté* será una vida buena» (*EE.*, II, 1, 1119a 24-27). La *areté* presta, pues, «cualidad» al incesante fluir de la vida y la consciencia. Obras y acciones no pueden regirse, exclusivamente, por ese primado del tiempo y de la vida. En el fondo de la teoría de la *areté* yace un principio «interior» a la existencia misma, construido en cada instante, en cada elección, en cada decisión. Sometido a la «improvisación» de la existencia, amenazado siempre por la fortuna y el destino, el hombre tiene que edificar en sí mismo una *héxis*, una memoria levantada sobre la base del ejercicio «recto e inteligente», y que comporte una cierta solidez ante el fluir continuo de elecciones y acciones.

Ésta es la teoría, la estructura ideal en la que lo real debería encauzarse, sabiendo, tal vez, que nunca o pocas veces se acerca a nosotros el mundo en esa disponibilidad que la teoría sueña. Ni siquiera nosotros mismos somos capaces de distinguir esos niveles de una consciencia que nos describe y dibuja los pasos de la posible elección. Aristóteles establece, sin embargo, el principio «ideal» de que todo lo que hacemos no será justo ni bueno

> si el que hace algo no está en cierta disposición al hacerlo, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace, luego si lo elige y si lo elige por sí mismo, y, en tercer lugar, si lo hace con firmeza e inquebrantablemente. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados. Así, las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones

> justas se hace uno justo y moderado; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no practica estas cosas, sino que, refugiándose en el *lógos*, creen filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales. Se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben, y así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía (*EN.*, II, 4 1105a 30-1105b 18).

El principio de la ética queda, pues, sometido una vez más al principio de la *praxis*. Es verdad que esos pasos previos de conocimiento y seguridad en las acciones implican un cierto predominio del saber, un privilegio de la vida intelectual sobre otros tipos de vida; pero el carácter antropocéntrico, al que tan insistentemente vuelve Aristóteles, descubre el contenido real de todas sus propuestas. El orden del conocimiento no basta para conducir la vida. Cada momento de ella nos lanza hacia un determinado proyecto, hacia una elección. En medio del mundo, y a pesar del privilegio de la vida teórica, no podemos refugiarnos en el recurso supremo de la contemplación. Incluso en este momento final de la *Ética Nicomáquea*, cuando Aristóteles acaba de mostrar que la mayor felicidad es la *theoría*, tiene que reconocer que el hombre, que ha puesto su vida en la teoría,

> por ser hombre tendrá necesidad del bienestar externo ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la teoría, sino que necesita de la salud del cuerpo, del alimento y de los demás cuidados. Pero no se ha de pensar, ciertamente, que no pudiendo alcanzar la felicidad sin los bienes exteriores, el que quiera ser feliz los necesitará en gran número y calidad, pues la *autarquía* y la *praxis* no requieren superabundancia de ellos, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer cosas hermosas ... tratándose de cuestiones prácticas se juzga por los hechos y por la vida (*EN.*, X, 8, 1178b 34-1179a 19).

De nuevo, la tensión entre esas dos ciudadanías del hombre, la práctica y la teórica, y de nuevo, esa mediación de la mesura y el equilibrio que sosiega y permite la vida. De todas formas, el modelo práctico es también, a su manera, un modelo teórico, porque esa consciencia vigilante, que establece un nuevo tiempo a este lado del tiempo, que acelera la urgencia del curso de lo real, es difícil de

mantener. El peligro del adormecimiento, de la inconsciencia, del rutinario transcurrir de los días, sumerge la vida en una trivialización próxima también al nivel de la naturaleza. Pero, además, la actitud vigilante de una consciencia que, en cada momento de su fluir, tuviera que llevar a cabo esos procesos de reconocimiento, de intencionalidad que requiere la verdadera elección, apenas si es posible. Tampoco lo real aparece en circunstancias que permitan que, en cada uno de los momentos de esa «apariencia», hayamos de decidir cuestiones extremas en las que poner a prueba la *areté*. Por ello, tal vez sea la bondad de las acciones algo que conviene situar en una *héxis*, en aquello que se ha ido adquiriendo y que se «tiene», en un principio motor que, como el de la naturaleza, actúa «habitualmente» desde el fondo mismo de la *psyché*. En este sentido la felicidad se extiende más allá del principio del placer. El placer está unido al tiempo, es homogéneo a él, como es homogéneo el aire a los pulmones que lo respiran. Cada exhalación es un latido de la vida. Pero la *eudaimonía*, como la *areté*, se extiende incluso a esos puntos muertos en los que apenas somos conscientes de que vivimos. Es ella la que une los distintos momentos que constituyen el existir. Efectivamente, «obrar bien y vivir bien son lo mismo que ser feliz, y cada uno de estos términos, la vida y la acción, son un 'uso' (*chrexis*) y una 'energía' (*enérgeia*)» (*EE.*, II, 1, 1219b 1-3); pero no hay felicidad ni en un solo día, ni para los niños, ni para ningún determinado período de la vida. Por eso es exacta la opinión de Solón, que Aristóteles recuerda, tomándola de Heródoto (I, 32-33), de que no se debe llamar feliz a un hombre mientras vive. La felicidad es por consiguiente una totalidad, como es también una totalidad la *areté*.

Esa vida entera supone un ejercicio superior del *lógos*. El sentido de los actos no puede medirse sino en función de un contexto total. Por consiguiente, aunque la vida pueda, en buena parte, transcurrir por senderos monótonos, y aunque continuamente estemos amenazados por la «indiferencia» o trivialización, la *areté* «construida» en el alma, la *eudaimonía* que se extiende y completa en el tiempo, permiten establecer las bases esenciales para la estabilidad de la bondad.

11. El «bien aparente»

Areté y *eudaimonía* son, hasta cierto punto, las estructuras que ofrecen, en la vida, un principio de solidez y continuidad. Porque el bien está esparcido entre las alternativas y las circunstancias que condicionan la existencia. Vivir en el mundo es estar condenado a su esencial inestabilidad. Uno de los conceptos más interesantes de la ética aristotélica es, precisamente, el de «bien aparente» (*phainómenon agathón*) (*EN.*, III, 4, 1113a 15). Porque si se dice que el objeto de la voluntad es el bien, cualquiera que ejercite esa voluntad tendría, necesariamente, que elegirlo; pero la experiencia nos enseña que esto no es así, luego no hay nada deseable por naturaleza, ni, por consiguiente, tampoco puede establecerse un ideal de bien. El bien está, pues, sometido a su apariencia, y la apariencia está, a su vez, condicionada a la inteligencia y la voluntad de aquel ante el que un supuesto bien aparece. Es el hombre quien construye el bien, quien proyecta su idea. No sólo la vida presenta múltiples alternativas, entre ellas la de hacernos discurrir sin tomar consciencia de ese discurso, sino que también en la esencia misma de todo lo que hacemos se ocultan aquellas «apariencias» que inventamos para obrar. El bien se produce en ese territorio intermedio entre las cosas y la mente. Invento de nuestros deseos y de nuestra *areté*, la «apariencia» del bien pone de manifiesto la fragilidad de todos aquellos principios en los que, tal vez, podría sustentarse el viejo doctrinarismo de los conceptos inmutables, desprendidos de la consciencia y de la historia.

Por ello es preciso estructurar la «máquina» de la bondad; por eso es preciso una *paideía*, una formación del ánimo desde la infancia, una colaboración con aquellos que supieron inventar, comunicar y hacer viable su bondad. El tiempo de ese deseo que aspira al bien tiene que encontrar una determinada forma de sincronía con ese otro tiempo en el que transcurre la historia de los otros, la relativa historia «total», única capaz de transferir ese bien, que «aparece» en el clausurado dominio de cada consciencia, hacia el más amplio espacio de lo social. Previa a esa apariencia, Aristóteles reclina en la «responsabilidad» de cada hombre el modelo de la bondad. Efectivamente, ese «bien aparente», glosado en el alma del «bueno», encuentra en ella la conjunción que le permite convertirse en modelo. El alma buena es entrevista ya en Aristóteles como un principio

fundamental de la ética. El hombre bueno convierte en bien «que verdaderamente lo es» el posible bien aparente. Proyectado en el espejo de la propia consciencia, la niebla de la «apariencia» se disipa por la mirada del que ha sabido construir, en sí mismo, ese contraste con el que continuamente se mide la bondad.

> Lo mismo pasa tratándose de los cuerpos; para los bien constituidos es sano lo que verdaderamente lo es, pero no así para los enfermizos, y lo mismo ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás. El bueno, efectivamente, juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le aparece la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y, seguramente, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas (*EN.*, III, 4, 1113a 25-32).

No es preciso, en este momento, establecer relaciones con famosas teorías morales, que vendrían muchos siglos después, para descubrir la posible «modernidad» de esa ética de la temporalidad y. de la consciencia y donde tan claramente se pone de manifiesto qué es, realmente, lo que su creador entendió por «filosofía de las cosas humanas». Porque, efectivamente, no se trata aquí de reconocer precursores de otros momentos más maduros en el desarrollo de la llamada filosofía moral. Como en tantos otros pasajes, la ética de Aristóteles es aquí también reflejo de un determinado momento en el despliegue de las ideas y de la historia, y un paradigma que sirve, en esa lucha por diluir los viejos mitos de la inmutabilidad y la permanencia, dentro de las modestas pero reales condiciones de la temporalidad.

12. Conocimiento y pasión

> Hay dos especies de virtud: la ética y la dianoética. En efecto, alabamos no sólo a los justos sino también a los inteligentes y sabios. Pues hemos supuesto que lo digno de alabanza es la virtud (*areté*) o la obra (*érgon*), y estas cosas no son actividades o energías (*enérgeiai*), sino fuente de actividades. Y puesto que las virtudes dianoéticas van acompañadas de *lógos*, éstas pertenecen a esa parte que lo tiene (racional); en cambio, las virtudes éticas

pertenecen a la parte que no tiene *lógos* (irracional), que a pesar de ello, por su naturaleza, es capaz de seguir a la parte racional. Por cierto que no describimos el 'carácter' (*ēthos*) de un hombre diciendo que es sabio o hábil, sino que es benévolo o atrevido (*EE.*, II, 1, 1220a 4-13).

La virtud ética no se produce en nosotros por naturaleza, sino, como su mismo nombre lo indica,[8] por la costumbre; de la misma manera que las virtudes dianoéticas se nutren de la enseñanza, de la experiencia y del tiempo. Esas virtudes o excelencias sobreañadidas a nuestro ser son obra del tiempo, que ha ido moldeando esos hábitos por medio de los que la naturaleza adquiere determinadas cualidades y se humaniza. Aristóteles describe, minuciosamente, una serie de virtudes que expresan esa posibilidad de modificación de nuestra naturaleza. La «virtud del *ēthos*» se entrelaza así con esas partes irracionales del alma que, sin embargo, son capaces de obedecer a la razón. Estos elementos pasionales (*pathe*) del hombre hacen que seamos capaces de vivir la realidad desde determinados niveles de la afectividad. La *areté* es, en cierto sentido, la posibilidad de domeñar ese disperso tejido de tensiones que configuran el espacio de la *psyché*. Esta manera de estar situados en el mundo supone también el verdadero carácter de eso que se llamará *areté*. No podemos construir un mero esquema teórico por el que regir nuestras acciones. Tenemos que contar siempre con el entramado de pasiones y afecciones que condicionan la percepción de lo real. Pero este estado «salvaje» de nuestra posibilidad humana es, efectivamente, una posibilidad. Lo real es la naturaleza; pero su desarrollo histórico ha ido determinando esos espacios de ambigüedad a través de los que se proyectan las pasiones y en los que, en el tiempo de cada vida, alcanza a instalarse la *areté*. En la construcción de los hábitos que forja la *areté*, entra ya un elemento intelectual y, por consiguiente, una perspectiva que es la que permite «hacerse» con la pasión. Nuestro contacto «pasional» con el mundo tiene que «medirse» en función de un sistema de relaciones controlado por ese carácter «medial» del ser humano. La pasión como tal es infinita. La misma índole que la constituye produciría el desgarro del tejido social en el que, precisamente, la pasión actúa. Los excesos o defectos, en los que se desplazan las estructuras pasionales, tienen que encontrar una medida que oponga, a esa posible infinitud, el con-

traste de una determinada y concreta situación. Esta topología la despliega, en primer lugar, el cuerpo, sus propias limitaciones, su propia historia. La corporeidad aglutina un peculiar código, donde la naturaleza se confunde e integra con la historia y con el pasado. Pero, además, esta mediación y limitación del cuerpo está ya, de alguna forma, orientada por el imperio del saber y de la razón (*epistéme kaì lógos*). Las pasiones chocan, pues, con esta estructura común que el *lógos* aporta. Con él nos hemos desplazado ya desde el nivel individual al espacio colectivo que habrá de configurarse como *polis*. La *areté* será, así, la piedra fundamental del dominio común de la ciudad, de la sociedad.

Las virtudes del *ēthos* constituyen formas con las que, en vistas a un bien, integramos nuestros actos en un espacio compartido. El *ēthos* bueno se hace, pues, en esa práctica que nos posibilita la sociedad. Todo el cuadro de virtudes que Aristóteles expone —valor, magnanimidad, amabilidad, sinceridad, pudor, valentía, dignidad, firmeza, etcétera— sólo puede originarse en relación con los otros. Su configuración es una configuración social. Son virtudes del individuo, actúan desde él y se identifican con él. Pero los límites de su ejercicio han sido marcados en el contraste con lo otro, que se presenta como espacio de la *polis*. Por eso la virtud, la excelencia que nos levanta por encima de la naturaleza, comporta siempre la *enérgeia*, la actividad. Aunque sean *héxis*, posesión y tenencia, sólo aparecen en el contexto de aquellas actividades a que nos mueven las determinadas funciones en que se realiza el vivir.

Al lado de estas virtudes que se consolidan en el *ēthos*, y que, por tanto, son una especie de morada para aposentar los modos de percibir y actuar en el mundo de los otros, Aristóteles ha descrito otras formas de relación que no tienen que ver con el *ēthos*, sino con el pensamiento (*diánoia*). Su objeto es la realización de la verdad (*alétheia*). Son, por consiguiente, formas de «conocer» que no implican, en principio, la tensión concreta que la virtud ética define. Afirmar o negar (*kataphánai kai apophánai*) son las formas en que se determinan esas virtudes dianoéticas. Pero estas virtudes expresan también una determinada proyección del hombre: su relación con la verdad (*aletheúei*). Con este término la *psyché* sale, hasta cierto punto, de la clausura a la que el *ēthos* la había sometido. Es cierto que esta sumisión «humanizaba» la naturaleza, al prestarle un colorido en el que se manifiesta y expresa la cultura. En ella el hombre

se refleja a sí mismo, deja constancia de su manera de ser, reduce a símbolos los originarios principios de la necesidad, el egoísmo, la generosidad. Pero, también, queda apresado por las cosas mismas, entre ellas su propio cuerpo, que diluyen sus límites en los esquemas de una sustancialidad colectiva que se apodera, incluso, de su propia individualidad. Es cierto que esa forma de integración se «cualifica» en cada caso por la fuerza de cada *areté*. Esa proyección de lo individual en lo colectivo no se realiza con el automatismo con el que la naturaleza se manifiesta; pero, a pesar de ello, es un condicionamiento muy preciso que no puede separarse, plenamente, del ámbito general: el *ēthos*, que le presta su sentido.

Lo dianoético, sin embargo, no es objeto de reflejo, sino que es el reflejo mismo. Su relación con los objetos se lleva a cabo, fundamentalmente, por medio de la afirmación o negación (*kataphánai-apophánai*). Por eso tiene relación con la verdad. Pero, al mismo tiempo, realizar la verdad quiere decir establecer entre el hombre y el mundo una nueva forma de posibilidad. Una posibilidad a cuya esencia corresponde la espera de ese determinarse, exclusivamente, en el espejo de su afirmación o de su negación.

13. «Téchne», saber y deseo

El *érgon* de todo aquello que tiene que ver con lo noético es la verdad. Al afirmar o negar se realiza un determinado proceso de creación. Pero este proceso presenta distintos aspectos según sea la *areté* que en él intervenga. Aristóteles describe, detalladamente, estas cinco formas de virtud, que son: *téchne*, *epistéme*, *phrónesis*, *sophía*, *noûs*.

La *téchne* es una disposición creadora (*poietiké*), acompañada de un *lógos* o razón verdadera. La peculiaridad de esta forma de producción tiene que ver con la génesis de algo. Por consiguiente, ejercer la *téchne* es ver cómo puede producirse aquello que es susceptible tanto de ser como de no ser, y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido. La perspectiva noética domina en esta interpretación de la posibilidad de crear. La *téchne* no actúa sino sobre la ambigüedad, o sea sobre aquello que aún no tiene determinación alguna en relación con el ser que va a llegar a ser. Una vez realizado, podría haber sido de otra manera. Por eso, el arte, la

téchne, tiene que ver con el azar, con la *týche*. El supuesto carácter «ético» de esta forma de insertar en lo real una realidad distinta que no tiene en sí mismo, como la *phýsis*, la raíz de su concreta entidad, consiste en esa razón verdadera que determina su modo de producción. La razón verdadera o *lógos alethēs* quiere decir que la existencia de aquello creado por la *téchne* entra a formar parte de un esquema general que, en su afirmación, en su nuevo ser, desarrolla una forma de sentido y de racionalidad.

En este primer nivel en el que comienzan a determinarse las virtudes dianoéticas se plantea el problema de en qué consiste su carácter de «virtud» y qué clase de bien es aquel sobre el que esta *dianóesis* se proyecta. Aristóteles establece un paralelismo entre la *órexis* y la *diánoia*. El sentido y el «valor» del deseo se descubren por su rechazo o aproximación a algo (*dioxis kaì phygé*). La *órexis* se confirma cuando persigue y consigue lo que desea. Este proceso es un componente fundamental de la vida. El mundo exterior nos arrastra en aquello que deseamos. Nuestra tendencia manifiesta indeterminación y necesidad, y la tensión que nos mueve es expresión de un diálogo que compromete, con nosotros mismos, todo aquello que no somos nosotros. Esta esencial inestabilidad que el deseo manifiesta descubre, a su vez, el movimiento que imprime en la *psyché* el conocimiento y percepción de lo que nos rodea. Ser es desear. Cada supuesto momento «ontológico» de la realidad humana es expresión de la tendencia que lo constituye. Por ello, la ontología no puede serlo de un ente inmóvil. Ser es ser en el tiempo; discurrir, transferirse. Y es en el decurso de la temporalidad donde se clavan, con la *órexis*, todos aquellos «ahoras» en los que el ser tiende hacia otro y se completa en otro. En esta «tendencia» ha de darse una forma de bien. De lo contrario no existiría el deseo, porque todo lo que deseamos lo integramos en un esquema de «bondad».

El deseo, sin embargo, discurre, en el animal que tiene *lógos*, paralelamente a ese *lógos*. «Por eso la elección es o inteligencia deseosa (*orektikòs noûs*) o deseo inteligente (*órexis dianoetiké*), y esta clase de principio es el hombre» (*EN.*, VI, 2, 1139b 4-5). La reflexión y todos los procesos dianoéticos, como tales procesos, no mueven nada; sólo aquel que está orientado fuera de sí mismo y es «práctico». La *diánoia* 'práctica' domina incluso al entendimiento creador, «y la cosa hecha (*poietón*) no es *télos* absolutamente hablando —ya que es fin relativo y de algo—, sino la acción misma

(*praktón*), porque es el hacer bien las cosas (*eupraxía*) lo que es *télos* y ese *télos* o fin es el objeto del deseo» (*EN.*, VI, 2, 1139a 35-1139b 4).

En ese ser «compuesto» de deseo e inteligencia, se hace presente la especificidad de la existencia humana. Es difícil encontrar momentos en que, de alguna forma, no intervengan ambos componentes. Aristóteles, con esta «composición», ha complicado, hasta cierto punto, la «teoría» platónica del bien, del conocimiento y de la participación o imitación; pero al establecer esta «composición», no hace sino ser coherente con la famosa definición del hombre como animal con *lógos* (*Política*, I, 2, 1253a 10). Efectivamente, la *órexis* tiene que ver con la «animalidad», constitutivo esencial del hombre. El *lógos*, por cierto, no especifica una supuesta cualidad superior que «sublimase» todos los principios de la animalidad. El *lógos* está mezclado con ese nivel «inferior», con esas otras manifestaciones de la *psyché*. Sin embargo, podría fomentarse, en el hombre, esa tendencia que lleva a constituir lo intelectual como un momento supremo y separado. En este caso el entendimiento rige y controla lo inferior. Pero ambas partes complementan el ser compuesto y tenso que es el hombre.

Un último estadio podría también constituirse, acentuando en la existencia humana el lado cognoscitivo de su realidad. Al analizar el comportamiento y los «hechos» descubrimos, en ellos, esas posibilidades o virtudes que, en principio, no arrastran, como arrastra el deseo. Sin embargo, también hay una forma de compromiso con un bien, que funciona «de otra manera». Aquí es donde aparecen las llamadas virtudes dianoéticas. Son virtudes que determinan acciones, y son proclives hacia una cierta forma de ese bien, «que como el ser se dice de muchas maneras».

El movimiento del alma está determinado por tres principios: sensación, 'entendimiento' (*noûs*), y 'deseo' (*órexis*). Ya hemos visto que el deseo rige una parte esencial de ese movimiento. No así la sensación, que aunque mueve, no mueve «humanamente» porque no es principio de *praxis*. La *praxis* requiere un cierto saber. Los animales tienen sensación y se rigen por ella; pero no tienen *praxis*; no componen movimientos o comportamientos en el espacio de la ambigüedad y la elección. En el otro extremo, el *noûs* puede alcanzar, en una posible liberación de la *órexis*, la apetencia teórica hacia el bien. Esa teoría, desprendida de la *órexis*, pero siguiendo el includi-

ble y determinante modelo que constituye por esencia al hombre, tiene también su momento de fuga o aproximación. La fuga es la negación, la aproximación es la afirmación. Estas dos manifestaciones del *noûs* persiguen, a su manera, una especial forma de bien. La *alétheia*, la verdad, sería, en el dominio de la contemplación, de la mirada, del mero reflejo, el equivalente a la «bondad». Ante ella no hay elección. En principio, no elegimos conocer, sino que conocemos. Para la elección no sólo se necesita el tiempo concreto que nos insta a un determinado acto, sino que, además, tenemos que dominar tendencias, deseos, opiniones que están presentes en la deliberación, y que prestan a la elección su posibilidad y finalidad. Pero en el conocimiento, en cuanto tal, ni siquiera en ese nivel de la *téchne*, funcionamos como «electores». La *téchne* supone ya una estructura general, una *héxis*, que opera sin el concreto y tenso compromiso de «tener que elegir». El ser esto o lo otro, que se ofrece previamente a la *téchne* y a sus productos, implica una cierta libertad o indiferencia, que constituye su carácter meramente intelectual. Pero su sentido ha de establecerse bajo alguna directriz que lo enmarque en ese compromiso del bien, impulsado por el deseo y la vida. La verdad (*alétheia*) es ese compromiso. La afirmación o negación son el componente «ético», la delimitación de su estructura «aretológica».

Para que la *téchne* entre en el dominio general de la *areté* tiene que regirse por un «*lógos* verdadero» (*lógos alethés*). Aristóteles no menciona en este lugar su expresión más usual *orthòs lógos*.[9] No es un *lógos* «recto», «adecuado», un *lógos* que tiene una «rectitud» como la que empapa el territorio del deseo, cuando se orienta «derechamente» hacia sus auténticos fines. El *lógos* que determina la *téchne* no tiene que ver con la «rectitud», sino con un sentido más abstracto, más teórico y que sólo dice relación con la verdad. El acto de creación está motivado por una interna afirmación, que imprime el desarrollo de una orientada *enérgeia*, contextualizada en obras que afirman, pasivamente, la activa realidad de su producción. El que algo «llegue a ser» es afirmarlo. Precisamente porque no tiene, necesariamente, que ser, la afirmación actúa, por así decirlo, con más fuerza. En el campo de la *génesis*, de lo que puede ser o no, la afirmación suple, con su «veracidad», la inestabilidad que la ausencia de necesidad provoca. Precisamente, porque ante la *téchne* se desplaza también el azar, su verdad consiste, al afirmar esa génesis, en su forma positiva de realización. Por eso, el arte ama el azar y el

azar al arte (*EN.*, VI, 4, 1140a 19). El azar expresa la esencia misma de la posibilidad, y se mueve en el imperio de la inseguridad. El arte ama el azar, porque éste le permite ser. El 'azar' (*týche*) simboliza ese territorio de la posible experiencia, del posible campo de lo realizable, que el arte, con su afirmación, va a convertir en realidad. La misma indiferencia del azar trae al arte la indiferencia y neutralidad de su compromiso creador. Pero, precisamente, en esta ausencia de necesidad se mide la importancia de su verdad cuando, al fin, algo se produce, cuando salta la creación.

14. «Epistéme» y prudencia

Pero en el dominio del conocimiento se descubre también una parcela en la que se encuentra «aquello que no puede ser de otra manera». La virtud dianoética que trabaja con ella se llama *epistéme*. Su objeto es lo necesario y eterno, y su saber no brota sólo de una forma de conocimiento que quedase clausurada en su poseedor. Esta *areté*, o poder, o excelencia, o capacidad o, en último término, «virtud» se transmite y enseña. A través del *lógos* aprendemos a descubrirla y a gozar de la forma de conocimiento que nos procura. Pero su necesidad parece que está por encima del *lógos*. En el momento que engarzamos el discurso en el que se enseña, la génesis del *lógos* se encierra en una forma superior de necesidad. Esa necesidad, ese «siempre así» que aprendemos a captar y asimilar, ocurre también porque hemos adquirido una *héxis*, un hábito demostrativo (*héxis apodeiktiké*). «Cuando alguien tiene una cierta 'seguridad' (*pisteue*) sobre algo y le son conocidos sus principios, es cuando sabe, cuando tiene *epistéme*» (*EN.*, VI, 3, 1139b 28-29). Sin embargo, esta virtud dianoética, lo es porque otorga una excelencia y una disposición que permite tratar con estructuras que existen también como objetos del conocer. Pero el mundo de la *praxis*, de la ética, del hombre como ser «compuesto», no tiene que ver con estas otras formas de realidades ideales. El dominio de la génesis, como expresión de aquello que puede ser o no ser, funciona fuera de aquel otro territorio donde la *epistéme* actúa. Para alcanzarlo se precisa, efectivamente, de una *héxis* que ha de salvar la inseguridad del azar que tiñe la existencia, y que pueda luchar por alcanzar, en ella, una cierta forma de conocimiento adecuado a ese ser intermedio entre lo real y lo posible.

Entre las *virtudes dianoéticas* ocupa un lugar destacado la *phrónesis*, la prudencia.[10] Cuando Aristóteles la define nos ofrece un curioso planteamiento metodológico. «En cuanto a la prudencia podemos entenderla bien considerando a qué hombres llamamos prudentes» (*EN.*, VI, 5, 1140a 24-25). La *phrónesis* no se define entonces explicitándola con una serie de palabras que nos dijesen «nominalmente» lo que es. Explicitar con «palabras» el sentido de una palabra es un proceso de análisis que, en principio, no tiene que ver con la experiencia. Analizar términos, sin otro fundamento que el lenguaje, encuentra su desarrollo más adecuado en una parte de lo que se suele llamar el vocabulario teórico. Sus definiciones responden a un tipo de planteamiento distinto del saber que Aristóteles pretende establecer en la ética. Determinados conceptos abstractos han llegado a la «teoría» desde la vida, desde los actos concretos que la constituyen; por consiguiente, usarlos sólo a través de las palabras es perder la posibilidad de entender. El lenguaje expresa la vida, constituye y articula el pensamiento y, en estos procesos, alcanza determinados niveles de inteligibilidad; pero hay niveles que, aludidos en las palabras, sólo adquieren sentido mirando a aquello que las palabras reflejan.

Un caso especial de este tipo de palabras es *phrónesis*. De alguna forma, sintetiza algo que tiene que ver con lo que hacen los hombres y con sus planteamientos ante el modo de vida que han de llevar. Ya en Platón encontramos abundantes pasajes en este sentido (*Banquete*, 202a; *Filebo*, 12a y ss.; *Fedón*, 79d; *Leyes*, I, 631) y sobre todo en Aristóteles. Por consiguiente, es mirando a esos hombres de los que decimos que tienen *phrónesis*, como podemos saber qué es lo que la palabra expresa. Aristóteles es, pues, consecuente con su tesis de que nos hacemos justos practicando la justicia (*EN.*, II, 1, 1103b 1; II, 4, 1105a 18). La suma de estos actos es lo que crea el hábito que se llama *phrónesis*. Aristóteles, en otro contexto (*Analíticos post.*, 13, 97b y ss.), afirma que aprendemos a saber qué es la magnanimidad observando a los hombres magnánimos. En realidad esta experiencia tiene también un cierto halo teórico. Porque, por ejemplo, en el texto de los *Analíticos*, se menciona a Alcibíades, a Aquiles, a Ayax, a Sócrates, a Lisandro, a los que Aristóteles, sin duda, no pudo «ver» en sus actuaciones. Algunos de ellos son, incluso, personajes literarios. Su magnanimidad no es, pues, real, sino que se desplaza ya en el espacio abstracto y teórico también del len-

guaje. Modelos construidos por los otros; ideales encarnados en palabras que «hablan» de cómo son los hombres, el sueño aristotélico de la experiencia vuelve, de nuevo, a encontrarse con la memoria. Porque, efectivamente, todo es lenguaje, todo descansa en la interpretación, en ese *phainoménon agathón*, en el «bien aparente», en el espejo de las palabras.

La experiencia es, fundamentalmente, *dóxa*, opinión que se transmite; expresa contenidos que brotan del trato con el mundo y los hombres, y que sobreviven por medio de la lengua. Ni siquiera nuestra «visión» presente de los hombres que «hacen» y «actúan» puede absorber otra forma de experiencia que no sea la de nuestra propia interpretación. Es cierto que la mirada que observa las «obras» de los otros puede quedar prendida en esas obras y justificar así una forma de conocimiento, de experiencia que no sea sólo palabras. Pero esas obras son producto de una serie de factores que no podemos «ver» y que, en definitiva, acaban sosteniéndose en el lenguaje. El *ēthos* está hecho de comportamientos, en donde se expresa el ser y el vivir de los mortales. La configuración que prestan al discurrir de las generaciones en el tiempo acaba perviviendo sobre los actos mismos, en el cauce de lo que se dice, de lo que se escribe. Por eso la *dóxa* es el *ēthos* del lenguaje. En él adquiere continuidad y presencia lo que, de otro modo, apenas podríamos experimentar en el tiempo en el que discurre cada vida. Como el *ēthos* solidifica el gesto, el comportamiento que, de otra forma, se disolvería en el latir de los días, la *dóxa*, la forma de la experiencia, solidifica, en sus sintagmas, en la realidad que muestra la voz y las letras, el instantáneo presente en el que el aparecer de las cosas y las acciones se consume. El ser adquiere así su consistencia en el decir. Por eso Aristóteles afirma que llegaremos a entender lo que es la prudencia, fijándonos en aquellos a los que llamamos (*légomen*) 'prudentes'. Y los llamamos prudentes, porque así nos «parecen», porque sabemos ya por la tradición, la fama, los escritos, que lo son. Este ser está recogido en el decir. Hemos llegado a llamarles prudentes, porque otros han *dicho* sus actos de prudencia, porque otros han descrito o interpretado lo que hicieron. La ética se forja sobre este decir. El modelo vacío del *eîdos* se ha convertido en el completo mecanismo del paradigma.

Con estos ejemplos donde se alude a la figura del hombre de bien (*spoudaîos*), y se proyecta hacia él el sentido de la norma en el obrar, descendemos una vez más al dominio humano. Estos hombres,

principio y origen de sus propias acciones, militantes de un proyecto democrático que, incluso contra ciertas ideas de Platón y Aristóteles, configuraban el estilo ciudadano, no arrastran ya las culpas pasadas —ese mito de la herencia dolorosa, de los pecados familiares que Platón recoge, como eco de la tragedia, en el *Fedro* (244d)—, ni están maniatados por ese imperio del destino. Son hombres libres, que desean su libertad y, desde ella, parten a «realizar» su vida. Esta ausencia de la vieja *moira*, se adecua perfectamente con el ideal democrático que, aunque deteriorado ya en la época de Aristóteles, había ido dibujando la Atenas que el meteco de Estagira había vivido.

Aristóteles plantea una serie de problemas en los que, al parecer, se contradice la tesis que enuncia la metodología de la «mirada» a las cosas. Efectivamente, en las mismas páginas donde expone su programa, comienza un análisis en el que es difícil descubrir la «práctica» de esa mirada a los hombres llamados prudentes. A no ser que esa mirada no busque la posible experiencia de la vida de los otros, sino una reflexión sobre el propio lenguaje, sobre el «llamamos» o «decimos», volcado hacia la experiencia de la intimidad. «Parece propio del hombre prudente el poder discurrir sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud o la fuerza, sino para vivir bien en toda su plenitud» (*EN*., VI, 5, 1140a 25-28).

Vivir bien en toda su plenitud es «convivir». Precisamente aquí se descubre el sentido de lo colectivo como condición del vivir individual. Para ello, es preciso que el *phrónimos*, encarnación de la verdadera sabiduría de la *polis*, sepa entender que ésta es, efectivamente, un empeño colectivo, que la vida es una construcción y que la bondad es una parte esencial de ese empeño compartido que es el «vivir bien». El prudente se hace, pues, en esa plasticidad con que se le presenta la *polis*. Ello implica que su mundo es el mundo de «lo que puede hacerse» y de «lo que puede ser de otra manera». Esta posibilidad y esta ambigüedad definen un espacio en el que el hombre adquiere su predominio y su autarquía.

Desde perspectivas distintas a aquellas que estimularon el pensamiento de Aristóteles, podría pensarse si, de hecho, el mundo se ofrece hoy como posibilidad. El curso de cada individuo tiene que encajarse en el cauce que imponen las instituciones y las limitaciones. En la época en que vivieron Platón y Aristóteles hubo, por supuesto, limitaciones; pero, a pesar de ello, el pensamiento de los filósofos

comenzó, precisamente, cuando se enfrentaron al rumbo marcado por los siglos anteriores, sometidos a la sombra del *mythos*, de la tiranía, de una concepción de la aristocracia que, con independencia de la personalidad singular de sus protagonistas, estaba cercada también por unos poderes que ni controlaban, ni conocían. Las limitaciones que en la época de Aristóteles impedían un desarrollo plenamente democrático —la esclavitud, la situación de la mujer, etc.— estaban, sin embargo, destinadas a desaparecer si la teoría hubiese podido seguir, en otras condiciones históricas, el derrotero que le señaló su creador. No todo el pensamiento posterior, y mucho menos en la época contemporánea, ha estado estimulado por parecidos impulsos.

La *phrónesis* es la verdadera *areté* intelectual, apta para crecer y organizarse en la sociedad, porque la *epistéme*, la ciencia, al ser su objeto lo demostrable y, por ello, establecido sobre la necesidad y la universalidad, escapa al mundo de la posibilidad y la política. El hombre de la prudencia no puede ejercer su mutable y adaptable saber a aquello que está dominado por lo «siempre así». Porque, además, *phrónesis* tiene que ver con un mundo interior, el de la *praxis* que describe un universo donde se «imagina» y configura la vida y cuyas acciones y «movimientos» se desplazan en un ámbito que la elección propone y la voluntad determina.

En el mundo interior surge la deliberación. Ante lo contingente y lo que puede ser de otra manera, tiene que establecerse, en el orden de la *psyché*, un paralelismo que permite la adecuación con aquello que cambia.

> La prudencia tiene por objeto lo humano, aquello sobre lo que puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y éste consiste en un bien práctico. El que delibera bien, absolutamente hablando, es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esta razón, también algunos sin saber, pero con experiencia en otras cosas, son más prácticos que otros que saben; así, no quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, producirá la

salud, sino, más bien, el que sepa qué carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Aunque tal vez, en este caso, tendría que haber un saber más arquitectónico y que las abarcase (*EN.*, VI, 7, 1141b 8-22).

El prudente recoge en cualquiera de sus actos la presencia de lo universal y lo particular. Lo universal —en este caso la Política— permite el marco «arquitectónico» en donde colocar el bien individual. Esta mezcla otorga interés e incluso dramatismo a sus decisiones. El equilibrio que tal tensión provoca permite al hombre ejercitar su *areté.* La empresa es, por supuesto, difícil. En primer lugar, porque esa universalidad no es un espacio abstracto y teórico que sirviese únicamente de referencia. El espacio que da sentido y contexto a cada uno de los actos es un espacio habitado por la historia y la sociedad. En él actúan la temporalidad concreta, que se encarna en los deseos y las acciones de los individuos, y el complicado entramado del *ēthos,* de la tradición. El problema que, en principio, se presenta consiste en compaginar cada vida individual en un mundo que no deja, para actuar, un lugar tan amplio como la deliberación de cada consciencia describe. Pero, además, las propias condiciones en que, individualmente, cada *psyché* opera —sostenida por pasiones, deseos, carácter, educación, etc.— presentan ya, en la aparente movilidad y libertad de la consciencia, un lastre que introduce, en la supuesta «particularidad», la voz de «generalidades», que no sólo escapan al control de la voluntad que podría dominarlas, sino al de la mente que podría conocerlas.

¿Puede, realmente, «ser de otra manera» el mundo que se extiende más allá del reducto de la mente? ¿Puede proponerse como objetivo la consecución del mayor bien práctico para el hombre? ¿Puede cada hombre establecer el contenido de su bien? Aristóteles alude, con un término, *logismós,* mezcla de racionalidad y utilidad, a ese peculiar nivel de la mente donde se manifiesta la libertad ante lo «otro». Pero el cálculo que permite sopesar determinados elementos, que configuran y deciden las acciones, se mueve siempre entre «coacciones» y limitaciones distintas para cada hombre y para cada grupo humano.

El ideal de racionalidad y libertad sigue, sin embargo, pendiente en la reflexión aristotélica. El hecho de que pudiera descubrirse y

describirse, aunque fuera como un ideal más, marcaba ya la distancia de un *eîdos* en el que su mero carácter inteligible apenas podía aproximarse al mundo real de los hombres, al mundo de la *polis*.

Una forma suprema de virtud intelectual es la *sophía*, la 'sabiduría'. A pesar de ese carácter superior, Aristóteles comienza su análisis partiendo de dos ejemplos concretos, los escultores Fidias y Policleto, que simbolizan, en la *téchne*, esa *sophía*. El nivel más alto que se puede alcanzar, dentro de una determinada forma de conocimiento, es la sabiduría. «La sabiduría es la *areté* de una *téchne*» (*EN*., VI, 7, 1141a 11). Pero este nivel puede, por sí mismo, constituir una forma superior de saber, de modo que la *sophía* será una suma de 'inteligencia' (*noûs*) y 'ciencia' (*epistéme*). Su superioridad consiste en un cierto despego de las cosas humanas y por eso llega a ser inútil para ellas.

> De hombres como Anaxágoras o Tales dice la gente que son sabios, pero no prudentes, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas; pero inútiles porque no buscan los bienes humanos (*anthrópina agathá*) (*EN*., VI, 7, 1141b 3-7).

15. La dificultad de vivir

Estos hombres superiores no parecen preocuparse del dominio de las cosas humanas. El conocimiento práctico supone un cálculo de lo inmediato que escapa a la mente que «no sólo debe conocer lo que se deriva de los principios, sino poseer, además, la verdad sobre los principios» (*EN*., VI, 7, 1141a 17-18). Los filósofos-reyes de Platón parecen quedar recluidos, en esta modulación aristotélica, a un «lugar celeste», en el que apenas pueden intervenir sobre el mundo. Sin embargo, Aristóteles tiene que reconocer también que esta supremacía de la vida contemplativa, necesariamente sometida a las condiciones reales, ha de acomodarse a otro tipo de primacía orientada hacia las «cuestiones prácticas que han de juzgarse por los hechos y por la vida, que son, en ellas, lo principal» (*EN*., X, 8, 1179a 19).

El descubrimiento de esa posibilidad ideal no desgaja al hombre de la matriz social en la que está sumido; únicamente señala el límite superior, difícilmente alcanzable, pero que había sido «inven-

tado» y continuamente aludido por la tradición mítica. No buscar los bienes humanos suponía un grado admirable de desprendimiento, una meta propuesta por algunas ocultas tendencias y deseos del hombre que, tal vez, afloraban en momentos en que las limitaciones y frustraciones de lo real se hacían más patentes.

Una vez más luchan en Aristóteles dos corrientes antagónicas. Por un lado, la aceptación del mundo de las cosas y de los hombres, por otro lado, esa mirada que describe la «verdad» y que tiene necesariamente que llegar hasta el fondo del «conocimiento de los principios». Ese conocimiento, en las raíces de lo real, podría llevarle a un momento de duda en la racional construcción de la *polis*, y en la esperanza de un cultivo de aquello que desarrolla en el hombre su «bondad» y solidaridad. Interludio de melancolía que, inequívocamente, había expuesto en los *Problemata* (30, I, 953a 10). Porque la posibilidad, además, de conocer esa idealidad superior es pequeña y en el caso de que la alcancemos, su conocimiento es muy imperfecto, aunque ese breve 'percibir' (*epháptesthai*) nos dé idéntica satisfacción que la visión fugitiva y parcial de lo que amamos (cf. *De generatione anim.*, I, 5, 644b 30 y ss.).

En la ética no se plantea, detalladamente, esta cuestión que aparece en otros contextos (*Met.*, IX, 10, 1051b 23 y ss.; XII, 7, 1072a 26 y ss.; XII, 7, 1072b 21 y ss.). Sin embargo, en la *Ética Eudemia* encontramos una interpretación «histórica» de esta limitación.

> Cuál de las cosas que hay en la vida es preferible, y cuál, una vez conseguida, podría satisfacer el apetito. En efecto, hay muchas circunstancias a causa de las cuales los hombres rechazan el vivir, como, por ejemplo, las enfermedades, los sufrimientos excesivos, las tempestades; de suerte que es evidente que si, desde el principio, se nos diera la elección, hubiera sido preferible, al menos por estas razones, no haber nacido. Añádase a esto la vida que llevamos siendo todavía niños, pues ninguna persona sensata soportaría volver de nuevo a esa edad. Además, muchos acontecimientos que no comportan ni placer ni dolor, y otros que contienen un placer, pero no noble, son de tal clase que la no existencia sería mejor que el vivir. En suma, si alguien reuniera todo lo que hace y experimenta la humanidad en contra de su voluntad, y a esto se añadiera una duración infinita, no se escogería, por esto, vivir más que no vivir ... Está claro, pues, por todas estas consideraciones, que los hombres, por más que investiguen, no aciertan a ver

en qué consiste la felicidad y el bien en la vida (*EE.*, I, 5, 1215b 15-1216a 11).

Esta gota de pesimismo, anunciado ya en otros textos de la literatura griega (Herodoto, I, 31; VII, 46; *Mimnermo*, frag. 2; Adrados, *Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, I, 219; Sófocles, *Ed. en Col.*, 1225 y ss.), añade, sin embargo, un elemento de realidad a la descripción del obrar humano y de sus estímulos y limitaciones. Por supuesto que la respuesta de Anaxágoras, que el mismo Aristóteles nos ofrece —hay que escoger la vida «para conocer el cielo y el orden de todo el universo» (*EE.*, I, 5, 1216a 14)—, no es suficiente. Aunque se trate de justificar la existencia desde tan elevados principios, ese ascenso «teórico» deja otras muchas cuestiones sin responder.

Sorprende, sin embargo, que al hombre de la *phrónesis* por excelencia, al político, se le exija, de pronto, que alcance, como el filósofo de Platón, formas superiores de conocimiento que, al parecer, están más allá de la praxis inmediata. «La mayoría de los políticos no merecen verdaderamente ser llamados así, pues no son políticos en verdad, ya que político es el hombre que elige las bellas acciones por ellas mismas, mientras que la mayor parte de los hombres abrazan esta vida por dinero y provecho» (*EE.*, I, 5, 1216a 24-28).

El sentido de este texto hace suponer que Aristóteles supera el plano de la *phrónesis* para llegar a la *sophía*. Esas realidades que se aceptan por sí mismas, suponen que el prudente sobrevuela el mero cálculo, el «realismo» de la utilidad. Parece, pues, que esa «belleza y bondad por sí misma», tira, necesariamente, de la voluntad. A no ser que, más allá de esa conveniencia y utilidad que el *phrónimos* calcula, exista una íntima disposición, una *areté* proclive a descubrir el *en sí*, por encima de los intereses concretos del *en mí*: «efectivamente somos justos, valientes y todo lo demás desde que nacemos; pero no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema, y poseer esas disposiciones de otra manera» (*EN.*, VI, 13, 1144b 5-8). Pero con independencia de ese residuo aristocrático, unido a la vieja tradición de la *areté* homérica, el bien supremo y la modificación de las cualidades naturales se hacen en función de un esfuerzo y una *areté* que está ya sumergida en el mundo, y atenta a las condiciones de posibilidad que en él se ofrecen.

16. El «lógos» de la responsabilidad

Para establecer la responsabilidad moral, es preciso definir lo voluntario y lo involuntario, porque si el individuo no es principio de sus actos no cabe ética alguna. La delimitación de este «origen» es difícil de señalar. Nadie puede establecer un principio incontaminado, libre, desde el que la plena disponibilidad se determina, pronto, en la plena responsabilidad. Pero, ¿qué es responsabilidad? Vivir es actuar. Sólo el sueño y quizá la ignorancia nos liberan de ese compromiso ineludible que ata nuestros actos. Cada paso del individuo por el territorio del *ēthos* resuena en todo el tejido que lo constituye. Nada puede, por consiguiente, hacerse que no circule en la enmarañada red del tejido social. Pero, naturalmente, estas afirmaciones funcionan en un ámbito ideal. Parecería que, realmente, sólo podrían aplicarse a aquellos que, al obrar, tienen mayor posibilidad de influencia. La esfera de irradiación podría quedar reducida a la esfera del poder. Es éste quien posee la mayor capacidad determinante para que el individuo sienta su ser como posibilidad o como irrealidad. En este contexto, se hace presente el carácter esencial de la política. Nada puede escaparse ya a ella, porque nada puede existir que, afirmativa o negativamente, no esté conectado con ella. La ética no es parte de la política porque sea parte de un todo que la comprende. Es parte de la política porque el individuo está condicionado, en su ser, por el ser colectivo que la política organiza. ¿Dónde queda, entonces, el lugar para que cada existencia engarce sus deseos desde el punto original en que «individualmente» surgen? Quizás el sueño filosófico de una libertad personal se disipe ante las condiciones concretas en las que el ser individual tiene que desarrollarse. Una mera teoría de la voluntad se esfuma entre los desgarrones de la historia y la cultura. La definición de voluntario e involuntario (*ekoúsion-akoúsion*) surge, pues, entrelazada con las limitaciones de la naturaleza y de la historia. La misma palabra *ekoúsion* tiene que ver con una raíz indoeuropea que significa lo que se hace con gusto, fácilmente, fluidamente, sin violencia. Textos homéricos confirman este significado (*Ilíada*, 4, 43; 5, 523; 7, 197; 10, 372; *Odisea*, 4, 372). Ese supuesto carácter «original» del deseo está acompañado de la posibilidad o imposibilidad de realizarlo. Es natural, además, que la voluntariedad apareciese unida a aquellas condiciones en que,

por la facilidad o dificultad real, el ser humano experimenta un ámbito de disponibilidad en su vida, no sólo en el breve espacio del *thymós*, sino en el complejo territorio de las cosas que le cercaban y de los otros hombres con los que tenía que contar.

> Parece que son involuntarias las cosas que se hacen por fuerza o por ignorancia. Es forzoso aquello cuyo principio viene de fuera, y es de tal índole que en él no tiene parte alguna el agente o el paciente. Por ejemplo, que a uno le lleve a alguna parte el viento, o bien, hombres que lo tienen en su poder (*EN.*, III, 1109b 35-a 3).

La violencia que se pudiera ejercer sobre cada individuo permite, sin embargo, descubrir un lugar de su intimidad que se resiste a esa fuerza exterior que le arrastra. Aristóteles describe con minuciosidad ese espacio, y lo enfrenta a las diversas condiciones que al cercarle le permiten hacerse presente. La voluntariedad implica, pues, el descubrimiento de todo el complejo de motivaciones que siempre la acompaña. «No estaría mal, por tanto, determinar cuáles y cuántas son, quién hace y qué, y acerca de qué y en qué, a veces también, con qué, por ejemplo, con qué instrumento y en vista de qué, por ejemplo, de la salvación, y cómo, por ejemplo, serena o violentamente» (*EN.*, III, 1, 1111a 4-6). El principio de los actos no parece, en ningún momento, «originalmente» voluntario, o sea, originalmente incontaminado y liberado del mundo en el que ese principio actúa. Por ello, el conocimiento, o sea, la «reflexión» sobre ese principio es lo que engendra la voluntariedad. El espacio del saber se ciñe sobre esa voluntariedad que impulsa el movimiento. «El hombre es principio de movimiento, pues la *praxis* es movimiento» (*EE.*, II, 6, 1222b 28-30). El saber y su contrario, la ignorancia, son el fundamento sobre el que se alza la *praxis*. Pero saber es, también, un fenómeno complejo. De la misma manera que los actos tienen que ser posibles en el mundo real, el conocimiento tiene que serlo también en el mundo ideal. Sin embargo, no basta con defender la primacía de la vida teórica, que señala el espacio en el que situar los «actos de conocimiento». También éstos se hallan condicionados por determinaciones parecidas a aquellas que lastran el desplazamiento del hombre, creador del *ēthos*, en el mundo de las cosas y de los otros hombres. Precisamente aquí es donde se hace posible un mayor grado de vio-

lencia. La fuerza que se ejerce sobre el cuerpo, para impedirle el cumplimiento de su voluntariedad, se ejerce también y de manera más sutil para impedirle su racionalidad.

Cuando no se percibe la disponibilidad de ese espacio en el que se engendra la consciencia, se esfuma el conocimiento y, por consiguiente, la responsabilidad. Aristóteles no desarrolla, como es lógico, una teoría de la alineación; pero la insistencia en el problema de la ignorancia presta una extraordinaria actualidad a sus análisis. «Ciertos pensamientos y ciertas pasiones no dependen de nosotros, ni la *praxis* de acuerdo con estos pensamientos y razonamientos (*diánoia kai logismós*), sino que, como dice Filolao, ciertas razones (*lógoi*) son más fuertes que nosotros» (*EE.*, II, 8, 1225a 30-33).

El carácter «original» y de «principio» queda, esencialmente, alterado. Hay algo, pues, en el nacimiento de la voluntariedad que también puede ejercer violencia sobre nosotros y ya no sólo en el orden de la pasión y del deseo, sino en el orden del conocimiento y de la teoría. Pero si hay pensamientos y hay pasiones que no dependen de nosotros, ¿de quién dependen? Parece establecerse en la afirmación aristotélica una posible dualidad entre lo que, de un modo muy general, podríamos llamar lo «racional» y ese «nosotros» sometido. El nosotros es, pues, una estructura «alterada». Sus límites no encierran esos «principios» más fuertes y situados, al parecer, fuera de la «mismidad». Sin embargo, esos *lógoi* están en nosotros aunque no nos constituyan. Están en nosotros porque dominan nuestra consciencia; pero no nos constituyen porque alteran con su imperio la independencia de nuestra constitución. Somos, pues, independientes de algo cuya última raíz no parece estar en nosotros. Están sin *estar*, o mejor dicho, están sin *ser*. El principio ontológico que define la sustancia humana (*EE.*, II, 6, 1222b 16-17) engendra algo semejante a sí mismo; pero esas fuerzas no son producidas por la naturaleza individual, porque si lo fueran no ejercerían sobre ella dominio alguno, especialmente en lo que constituye lo humano: la *praxis* (1222b 20). Esa «actuación inmanente», que expresa un inmenso campo de posibilidad, describe una parte esencial de cada ser. Pero su dinamismo no obedece a los impulsos de lo natural, de lo que es sólo semejante a sí mismo y se reproduce como sí mismo. El ser de la *praxis* es, fundamentalmente, alteridad; pero una alteridad poseída. No es «semejante», pero se identifica con lo semejante y es producida por ello.

La alteridad que rompe el discurrir natural y el natural desarrollo tiene lugar en el hombre,

> pues mientras que en el caso de los demás animales lo forzado es simple, como ocurre con los objetos inanimados (pues no tienen una razón y un deseo que se opongan, sino que viven *según sus deseos*), en el hombre, en cambio, ambos se hallan presentes y a una cierta edad, a la cual atribuimos el poder de obrar (pues nosotros no aplicamos este término —*praxis*— al niño ni tampoco al animal, sino sólo al hombre que obra utilizando el *lógos*) (*EE.*, II, 8, 1224a 25-30).

Este territorio intermedio entre la naturaleza y la *praxis*, lo ocupa el *lógos*, que, aunque nos pertenece por naturaleza, está presente en nosotros sólo «si el desarrollo se ha permitido y no se ha impedido» (1225b 31-33). El *lógos*, cuya posibilidad está ya en la *phýsis*, tiene, pues, que irse creando en el tiempo que el hombre necesita para ser.

Lógos es resultado de un proceso y ocupa, por consiguiente, la frontera que se va ensanchando en el curso de la vida. Precisamente en este espacio colindante con otros *lógoi* —tener *lógos* es lo mismo que convivir— (*Política*, I, 2, 1253a 1 y ss.), se da también esa fuerza que transforma el *lógos* propio y que ya no depende de él. Este «logos más fuerte» es siempre el *lógos* colectivo, en donde se asientan las razones de los otros, constituyendo la racionalidad común y permitiendo la organización de la *polis*. Pero en este espacio en el que cada *lógos* se encuentra, puede tener lugar también la preeminencia de algunos. Para alimentar esta preeminencia se necesita un poder que aniquile el espacio que, como tal *lógos*, debe ocupar el otro, o bien le impida desarrollarse. Si el *lógos*, la racionalidad, es una empresa individual, bastaría con impedir su evolución para que el tiempo que la *phýsis* necesita para crear su *lógos* se convirtiera en un tiempo muerto, en una degeneración. Lo más grave es que el *lógos* pierde, así, su carácter de intermediario, de método para vivir, de compañía en las decisiones, de juicio y crítica, de evolución y superación. Una *praxis* sin *lógos*, sin principio rector, es imposible. Su imposibilidad se manifiesta en una especie de ceguera, en la que el principio del egoísmo hace regresar al hombre al principio siempre amenazante, porque nunca insuperable, de su animalidad. En este caso, la naturaleza pierde ya su inocencia, su inmutable discurrir,

para convertirse en naturaleza degradada. Su degradación viene, precisamente, de todos aquellos residuos que un *lógos* «impedido» arrastra y que, paradójicamente, acaban por acomodarse sólo a lo «natural».

La voluntariedad es fruto del conocimiento. El conocimiento, a su vez, se libera y fecunda en el *lógos* común y compartido, y el *ēthos* adquiere, así, un principio que lo orienta, lo justifica y rige.

17. Deliberación

En el proceso que intenta reconstruir los elementos que integran la responsabilidad moral, la deliberación procede también de un *lógos* que amplía el alcance de la naturaleza. El campo de la deliberación es un discurso interior que presenta, bajo distintas formas, lo real.

El modelo de ese discurso fue la manifestación de opiniones diversas, de deseos e intenciones que los héroes o los dioses homéricos pusieron en práctica. Deliberar consistió, originariamente, en la necesidad de analizar las distintas alternativas posibles que se presentaban ante los problemas planteados por la «realidad» (*Ilíada*, I, 531; 2, 53; 2, 194; *Odisea*, 5, 3 y ss.; 16, 243 y ss.).

Pero fue el supuesto *hecho objetivo* lo que obliga a considerarlo, y a actuar en función no de un estímulo inmediato, sino de un control que enfría la urgencia de la vida en el reflejo del pensamiento. Los dioses o los héroes deliberan. El criterio individual queda diluido en un criterio colectivo que el *lógos* expresa. El *lógos*, el lenguaje, ofrece a los deliberantes unas ciertas razones que, en principio, serán asumidas por los distintos participantes de la asamblea. El criterio común se impone, pues, sobre el deseo, porque los deseos no pueden, como tales deseos, «manifestarse». El deseo queda encerrado en la mera tensión de un impulso que sólo cada cuerpo individual «siente». Pero el *lógos*, incapaz de reproducir realmente ese impulso, tiene que levantarse por encima de cada particularidad y alcanzar un nivel radicalmente distinto, y en el que pueden confluir otros hombres.

La deliberación se abre, también, a un dominio intermedio entre la posibilidad que somos y la realidad que buscamos. Esta realidad representa el fin que se persigue, pero deliberamos sobre los medios

(*EE.*, II, 10, 1226b 10), porque los fines se establecen en un horizonte de realidad que hay que aceptar, mientras que los medios ofrecen alternativas que hay que analizar. ¿Qué significan, entonces, los medios? Aristóteles ejemplifica esta aparente oposición. «En efecto, el médico no delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin, sino que, dando por sentado el fin, considera el modo y los medios de alcanzarlo» (*EN.*, III, 3, 1112b 12-16). La salud y la persuasión están en los medios sobre los que se delibera. Los supuestos fines no constituyen un horizonte estático que alcanzamos por el camino de los medios, como si éstos fueran meros indicadores, formas vacías, cuya única misión es señalar y posibilitar, indiferentemente, el logro del fin. Es el medio mismo el que «crea» el fin. Es el tratamiento del enfermo lo que origina su salud. Evidentemente, la salud, desde una exclusiva perspectiva teórica, podría ser algo parecido a eso que se llama «fines». Pero ese estadio final no es sino el resultado real del real manejo de los «medios». La salud es el tratamiento y lo que con él se consigue. Por eso no se delibera sobre los fines (*EN.*, 1112b 33). Los fines no son objeto de deliberación porque, como tales fines, son «irreales». No se alcanzan de un salto, sin pasar por los medios que son, hasta cierto punto, la orientación y la creación del fin. Ésta es la razón por la que sólo deliberamos sobre lo que «parece posible» (*EN.*, 1112b 26). «En efecto, sobre lo que puede ser o no ser, pero cuya *génesis* no depende de nosotros, nadie intenta deliberar» (*EE.*, II, 10, 1226a 23-25).

La posibilidad de obrar, de llevar a cabo algo real, sólo se presenta en el concreto horizonte del tiempo humano. Esta temporalidad se extiende a través del «manejo» de esos medios con los que descubrimos la inmediatez de las cosas y el mundo. El fin es, pues, resultado, efecto; su consecución únicamente se produce en el transcurso de un «tiempo» donde las obras, las acciones, o sea, las distintas expresiones del medio, de la mediación, han ido produciéndolo. Por eso, la *génesis* de aquello que depende de nosotros es el objeto de la deliberación. Al deliberar generamos proyectos, creamos realidad. Hay cosas que están «al alcance de nuestra mano». El mundo se ofrece como una aproximación y un sentido. El hombre no sólo toma los «frutos» de ese mundo, sino que, con su mediación, engendra sus frutos y condiciona su desarrollo.

El descubrimiento de estas peculiares características del obrar

humano lleva a distintos planteamientos en la filosofía postaristotélica, que muchas veces se tendrá que enfrentar a todo lo que impide la libertad de ese obrar. El «poder» es, precisamente, el enemigo de la posibilidad. Un mundo construido sobre las ideas que «gobiernan» puede, por diversas causas, oponerse a esa «apertura» que Aristóteles, por primera vez, tematiza.

«Llamo, sin embargo, deliberado al deseo cuyo principio y causa es la deliberación, y uno desea por haber deliberado» (*EE.*, II, 10, 1226b 19-21). El deseo que brota de la naturaleza misma, del carácter peculiar del animal humano, se modifica, orienta y crece en esa elaboración a la que le somete el deliberar. Lo importante, sin embargo, no es el hecho de ese «enfriamiento» y «participación» con que el *lógos* afloja la ineludible tensión del cuerpo, sino el que ese hecho sea, originariamente, posible y que la capacidad de mirar, de intuir y entender no haya desaparecido de la *psyché*. Porque, como anteriormente se ha señalado, hay manifestaciones de la sociedad y de la cultura que, estimulando el deseo, ciegan, al par, la capacidad de deliberación y de pensamiento. Es posible que una deliberación ideal, producida en el espacio aséptico de una reflexión sobre fines, sobre abstracciones, no sea nunca posible por mucho que, como modelo, expresase una forma efectivamente paradigmática y ejemplar. La deliberación real está siempre entorpecida por el supuesto predominio del deseo, «de aquí que muchos consideran como involuntario tanto al amor como a algunos deseos e impulsos naturales, porque son poderosos por encima de la naturaleza» (*EE.*, II, 8, 1225a 20-23), o por la ignorancia provocada, o por el miedo, o la 'incultura' (*apaideusía*). Pero, de todas formas, la deliberación es una lucha, una tensión tan firme como el deseo y que, frente a éste, abre un territorio más amplio que aquel que consume la temporalidad inmediata del cuerpo y de la vida.

18. «Proaíresis»

Deliberar constituye un estadio previo a nuestra inmersión en las decisiones y en las obras. La teoría que Aristóteles expone requiere un momento final en el que la deliberación desaparece para dejar paso a la elección. Vivir no es sólo pensar, deliberar, sino elegir, preferir, y esto es «el principio de la *praxis*» (*EE.*, X, 11, 1227b 33).

Pero la elección no es únicamente principio, como el deseo. «Es evidente que no es un deseo, pues sería volición, apetito o impulso ... Así pues, lo elegible es necesariamente algo que depende de nosotros» (*EE.*, II, 10, 1125b 25-38). La elección implica deliberación, y esto supera ya el plano exclusivo de la tensión con que la naturaleza somete al vivir. Paralelo a este deseo, en el que la naturaleza impone su norma al hombre, aparece un dominio nuevo, mezcla también de tendencias y percepciones, de conocimiento y placer; pero que se configura como algo más allá del impulso originario de la naturaleza, aunque ésta no pueda nunca abandonarlo. La elección entra dentro de la verdadera configuración de lo humano. El sistema de fines —en algunos casos— es el sistema fundado en las estructuras elementales de nuestra existencia y esos fines no los elegimos, nos eligen ellos. En el momento en que la existencia nos alienta, estamos sometidos a sus propias condiciones de posibilidad. «Nadie elige estar sano, sino pasear o estar sentado para estar sano, y nadie elige ser feliz, sino ganar dinero o arriesgarse para ser feliz ... Pero, evidentemente, lo que uno desea es, en especial, el fin, y pensamos que debemos estar sanos y felices» (*EE.*, II, 10, 1226a 7-17).

Es cierto que lo que deseamos es el fin. El fin está, efectivamente, predeterminado por la *phýsis*, y por ello es hacia él, hacia el que la *órexis* tiende. La *órexis*, el deseo, es expresión de esa misma naturaleza, y hace juego con ella porque «estamos» en ella. Pero la elección transforma ese «estar» en «ser». El mundo de la elección es nuestro mundo; su posibilidad es nuestra realidad. Deseamos ser felices porque la felicidad, o sea, el orden de la naturaleza, nos desea a nosotros; pero el largo recorrido que llega a esa posible armonía natural, se lleva a cabo a través de unos caminos trazados por la deliberación y la elección, «órganos» que aparecen en la *psyché* para hacer juego con la capacidad de «salir» en otra dirección que la que marca la monótona puerta del deseo. Estas posibilidades en las que, por ejemplo, la felicidad se «mediatiza» prestan a la vida su dramatismo y su diversidad. Ser feliz dice, la naturaleza; pero ¿cómo?, dice el hombre. La respuesta a este interrogante se llama, precisamente, elegir, o sea preferir. Por eso la elección no es tampoco *dóxa*, porque la *dóxa* coagula ciertos conocimientos o nos transmite formas de saber que no podemos elegir. Sólo puede ser *dóxa* en cuanto tenemos que conocer algo que, tal vez, nos transmita, en parte, esa *dóxa* para llevar a cabo nuestra preferencia. Pero ésta se

construye con materiales más activos que los pasivos conglomerados de la opinión. La insistencia en la autonomía de la consciencia del hombre que elige hace que Aristóteles rechace el complejo mundo de la *dóxa*. «Es evidente que la elección no es opinión (*dóxa*) ni, sencillamente, algo que uno piensa, pues lo elegible es algo que está en nuestro poder, pero tenemos muchas opiniones que no dependen de nosotros, por ejemplo, que la diagonal es inconmensurable» (*EE.*, II, 1, 1226a 1-6). Lo elegible está en nuestro poder. La construcción de nuestra preferencia nos deja, en cierto sentido, solos con nosotros mismos. Aunque la deliberación trae ecos de su antiguo sentido asambleario, en el que las voces de una comunidad de héroes o dioses expresaba las tensiones de la vida y los deseos, y las domesticaba con el *lógos*, la elección recuerda ya el «diálogo del alma consigo misma» (Platón, *Sofista*, 263e; *Teeteto*, 189e y ss.).

La *psyché* recoge, en sí misma, las alternativas y enfrentamientos de una polifonía en la que hablan la experiencia, la educación, la *areté*, las opiniones. El ejemplo de la vida colectiva se traspasa así, como modelo valioso, a la vida individual. Pero ese diálogo es ya más que una mera *dianóesis*, simple ejercicio de la inteligencia. La deliberación que prepara la elección arrastra consigo una totalidad que la preferencia va a poner de manifiesto. Porque, en la elección, interviene también el deseo —el deseo deliberado—, y, en ella, se pone en juego algo más que la coherencia de las ideas y las conclusiones a las que llega la mente. Elige el *lógos* y la *órexis*, la mente y el cuerpo, la inteligencia y la pasión. Todo, sin embargo, está teñido de esa deliberación donde la identidad del individuo se sume en otras identidades y elige o debe elegir a través de caminos que ha allanado, en cierto sentido, la colectividad, la solidaridad, la antigua asamblea, cada vez más amplia, donde las razones se encuentran.

19. «Philía»

Entre las páginas clásicas de la ética de Aristóteles destacan los largos capítulos dedicados a la amistad. Tal vez sea esta descripción de la capacidad humana para sentir y asimilarse al prójimo, la parte más sorprendente de la ya sorprendente obra aristotélica. No hay en toda la literatura griega, ni siquiera en Platón, un análisis más minucioso ni más rico. El que, en Aristóteles, tenga lugar esta apasionada

reflexión manifiesta una constante de la vida griega. El sentimiento de amistad inunda los poemas homéricos, irrumpe en la lírica y en el teatro, y se discute y analiza en los diálogos de Platón. Parece como si en el horizonte de las relaciones humanas, que se había sostenido sobre los vínculos de la sangre, de la familia y de la tribu, hubiese aparecido otra nueva forma de mirarse los hombres, de entenderse y asociarse.

Esta nueva vinculación iba a desarrollarse con el surgimiento de la democracia y llegaría a convertirse en su elemento aglutinador, solidario, frente a la soledad del tirano o del oligarca. Cuando Aristóteles redacta sus reflexiones sobre la amistad recoge, como último testimonio de un espíritu democrático en extinción, la memoria de aquella aventura en la que durante siglos los hombres habían aprendido a encontrarse en el afecto. El suelo sobre el que se había levantado aquella democracia estaba forjado por una idea de la verdad, *alétheia*, que obligaba a los hombres a coincidir en algo que podía trascender el corto alcance de sus intereses, y por un sentimiento de 'solidaridad' (*philía*), que le obligaba a encontrarse en el otro, para seguir aceptándose y queriéndose, de una nueva manera, a sí mismos.

El reencuentro con el otro supone el reconocimiento de una semejanza. Por eso, la amistad engendra la justicia. Nadie puede, así, desear mal alguno para su semejante, o sea para aquel que es «otro sí mismo». «Por consiguiente, la justicia y la amistad son lo mismo o casi lo mismo. Además de esto consideramos que el amigo es uno de los mayores bienes y que la carencia de amistades, la soledad, es lo más terrible, porque toda la vida y el trato voluntario con los demás tienen lugar con los amigos» (*EE.*, VII, 1, 1234b 32-1235a 1). Establecida esta tesis, hay que analizar a qué se debe la inclinación de los individuos que les lleva a desear, como un bien, la compañía de los otros. Efectivamente, quizá sea consecuencia de esa semejanza que ya estaba en la tradición literaria, y cuyos ejemplos recoge Aristóteles. Pero la misma tradición presenta otros casos en los que no se busca lo semejante, sino lo opuesto como «la tierra ama la lluvia» (*EE.*, 1235a 16). Aristóteles parte, pues, de estas opiniones hechas palabras, que, como vimos, son una forma fundamental en la que se nos ofrece la experiencia. Pero no bastan; aunque esta memoria haga presente dos modos posibles de vinculación: aquel que promueve la afirmación del propio yo por la repetición en el otro, y el que presenta la alteri-

dad como compensación de aquello que todavía no somos. Hay otra forma de experiencia todavía «más cerca de los fenómenos, de los hechos observados» (*EE.*, 1235a 31), y que pone la amistad en relación con la bondad o con la utilidad o con lo que agrada. Son tantas las opiniones que, como en la definición de *areté*, hay que conducir esa utilidad o agrado al «hombre bueno y sabio; para quien lo agradable es lo que está de acuerdo con su modo de ser, y esto es lo bueno y lo bello» (*EE.*, VII, 2, 1236a 5-7). La «medida» del hombre bueno es también la medida de la amistad. Su bondad se expresa en esa capacidad para sentir lo otro como bueno, como agradable y útil, y también como *medida de sí mismo*. Este criterio personal, que funda una forma de amistad superior, expresa un ideal que aún no ha sido determinado en sus fundamentos. Sin embargo, esa bondad del bueno es percibida por cualquiera que tenga sensibilidad para esas cualidades que, como el bien mismo, se diversifican. «Amamos a unos por sus cualidades y virtud, a otros porque es útil y nos sirve, a otros porque es agradable y nos causa placer. Un hombre llega a ser amigo cuando, siendo amado, ama a su vez, y esta correspondencia no escapa a ninguno de los dos» (*EE.*, VII, 2, 1236a 12-15). Aparecen aquí tres formas de *philía*, bajo las que se vislumbra un cierto contenido. Utilidad, placer y excelencia (*areté*), presentan una gradación en esta diversa apariencia que oculta una forma especial de atadura afectiva. Estos tres aspectos rellenan el hueco de la soledad individual. En la juventud, que la naturaleza expresa plenamente, la seguridad de códigos como el placer confirma nuestro propio ser y la «exactitud» de nuestro cuerpo. Amamos, así, lo que nos hace asegurar esas percepciones. En una época en la que el tiempo late más firmemente, el placer hace sentir ese latido que busca la satisfacción en sus propios límites y que se hace pleno en el sentimiento de su particular afirmación. Entonces, amamos al otro porque hace que nos sintamos a nosotros mismos, en el encuentro concreto de una temporalidad corporal; pero amamos, también, el amor del otro, porque, más allá de nuestra propia frontera, comprobamos nuestros límites en ese amor. Un amor, hasta cierto punto, generoso, que no busca poseer otra cosa que la simple «posesión»; la del cuerpo y la del amor.

Esta forma excelsa de vinculación supone un encuentro con el propio ser, a través de otras existencias que proyectan, sobre nosotros mismos, tensiones que superan y enriquecen la esencial y origi-

nal soledad. Aristóteles describe este proceso como un acto de percepción de la vida.

> Percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos, puesto que ser es percibir y pensar, y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que uno tiene en sí un bien es agradable) y si la vida es deseable y sobre todo para los buenos, porque el ser es para ellos bueno y agradable ... y si el hombre bueno tiene para con el amigo la misma disposición que para consigo mismo (porque el amigo es otro yo), lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será también el del amigo, o poco más o menos. El ser era apetecible por la consciencia que uno tiene de su propio bien, y tal consciencia era agradable por sí misma; luego es preciso tener consciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar (*EN.*, XI, 9, 1170 a 34-1170b 14. Cf. *EE.*, VII, 12, 1244b 25 y ss.).

En esta percepción de la propia vida radica uno de los fundamentos de la *philía.* El largo desarrollo que Aristóteles hace de la amistad, por los caminos de la benevolencia, de la concordia, de la prosperidad y el infortunio, de la igualdad y la política, desemboca en estas líneas en las que se descubre el esencial desdoblamiento y «reflexión» del ser. «Si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye y el que anda de que anda, y en todas las otras actividades hay algo que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos, de que estamos sintiendo, y cuando pensamos de que estamos pensando ...» (*EN.*, IX, 9, 1170a 25-33). Por encima de las condiciones reales en que la vida se despliega «sintiéndola y pensándola», hay una capacidad que nos levanta sobre el nivel en donde se perciben esos momentos elementales y esenciales. El ser no es sólo sentir o pensar, sino sentir el sentimiento, pensar el pensamiento. El ser es, pues, superar la saturación que lleva consigo el pensamiento que se realiza con lo pensado. Pero esto es ya trascender las limitaciones que imponen los objetos, y llegar a un dominio en el que el hombre alcanza su propia libertad. Eso le permite contemplarse y elegirse, observarse y superarse. La dualidad que se manifiesta en la propia consciencia permite a Aristóteles modificar el viejo aserto de

Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas». Pero, ¿qué hombre; el que piensa o el que piensa al que piensa? ¿Es la medida de las cosas también la medida de sí mismo? El hombre se constituye, así, en el corrector y creador o inventor de su propia medida.

En esta valoración de la mismidad, se manifiesta la valoración de la «alteridad». La riqueza de ese ser que se quiere a sí mismo y se conoce a sí mismo se supera con el descubrimiento de otras «mismidades» a las que también se puede querer. El gozo de la existencia, en este reflejo en el que se manifiesta su grandeza y su belleza, se amplía hasta las fronteras donde ser es, sobre todo, convivir. «Es claro que la vida consiste en percibir y conocer, y que convivir es percibir juntos y conocer juntos» (*EE.*, VII, 12, 1244b 24-26).

El pensamiento que se piensa llega, pues, a otra forma de reflexión ayudado por el pensamiento del amigo. La vinculación afectiva identifica a lo que estaba separado, pero, al mismo tiempo, esa separación es capaz de una objetividad nueva, en la que otro podría pensarnos y amarnos, como uno se piensa y ama sí mismo. «Nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el hombre es, en efecto, un animal social y naturalmente formado para la convivencia» (*EN.*, IX, 9, 1169b 17-19). La soledad de la consciencia encuentra, en esta necesidad de compañía, justificación de ese originario sentimiento de solidaridad que, igual que el egoísmo, arranca también de la naturaleza. Pero, además,

> es más fácil contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos, y sus acciones que las propias, y las acciones de los hombres buenos cuando éstos son amigos suyos, son gratas a los buenos ... El hombre dichoso necesitará de tales amigos, ya que quiere contemplar acciones buenas y que le pertenecen, y tales son las acciones del hombre bueno amigo suyo (*EN.*, IX, 9, 1169b 33-1170a 4).

Ver objetivada en el amigo la bondad, por la percepción y pensamiento del propio ser, implica la ruptura de un *ēthos* que se configure bajo la imperiosa fórmula del egoísmo. El bien al que todos aspiran es, pues, un bien que se mide por la personal aspiración. La felicidad es algo que pretende cada individuo, y cada individuo realiza esa felicidad con su interpretación del bien. La *areté* significa una organización de la *psyché* para que nos facilite distinguir el bien y conseguirlo. Pero la *philía* es también una *areté*. A través de ella, el

bien individual se amplía, consolida y confirma. El bien que descubrimos en el otro es un bien que rompe la medida de la particular perspectiva con que cada existencia buscaría su felicidad. El modelo al que aspira el hombre que posee *areté* tiene que cobijarse muchas veces en la consciencia que, con su *praxis*, lo encarna. Esta consciencia, sin embargo, puede obnubilarse en la bruma de una supuesta felicidad solitaria, o un modelo de bien abstracto que sólo existe si se convierte en la energía de un sujeto que lo viva. Se necesita, pues, la amistad. Con ella somos capaces de contemplar no el bien de las palabras, de los objetos que pretendemos, el bien de los deseos, sino el bien que realiza un semejante y que, al enlazarlo con la amistad, lo hacemos fluir en un espacio colectivo y concreto donde los hombres, sorprendentemente, alcanzan una forma de bien que ya no tiende sólo a lo «otro» que apetecemos y seguimos, sino a «otro ser» que es bien por él mismo, que es como nosotros, y que nos acompaña.

Este sentimiento de solidaridad no impide a Aristóteles que, a propósito de la amistad política, establezca los distintos planos en que lo «ético» y lo «legal» funcionan, y aluda a la posible corrupción con que la convivencia en la *polis* amenaza a la vinculación afectiva.

> La amistad política mira al acuerdo y a la cosa, mientras que la ética considera la intención; por ello es más justa, es una justicia amistosa. La causa del conflicto está en que la amistad ética es más noble, pero la amistad útil, más necesaria. Los hombres empiezan como amigos éticos, o sea amigos por la virtud, pero cuando se llega a chocar con algún interés privado, se ve que eran diferentes. Pues es en la abundancia donde la mayoría persigue lo que es bello y, por eso, también la amistad más bella (*EE.*, VII, 10, 1243a 31-1243b 2).

El principio del egoísmo destruye la amistad. El egoísmo aparece cuando se hace evidente aquella indigencia y escasez que está en el origen de la organización social y que Platón había descrito en la *República*. «Pues bien, la ciudad nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas. ¿O crees otra la razón por la que se fundan las ciudades?» (II, 369b). Efectivamente, en esa ciudad de la escasez, las tensiones de lo real acaban por destruir cualquier tipo de relaciones que no tenga en cuenta esa limitación y que no esté

ya preparada para combatirla. La mirada de Aristóteles analiza, una vez más, la situación real en la que la *philía* y la *areté* se encuentran. Los mejores momentos en esta cartografía de la ciudad ideal no le ofuscan. Percibe, también, que bajo la aspiración hacia un bien que empujase más allá de las condiciones reales en que todo bien se presenta, el peso de la sociedad menesterosa deteriora todo pensamiento superior. La belleza y la bondad descrita sólo son posibles, tal vez, en la abundancia, o sea, en una vida que no permita asomar el fantasma de la indigencia. Nadie puede sentirse vivir si la vida no le permite despegarse, por la miseria, de percibir su propia e insuperada indigencia. Nadie puede amar a otro, si está obligado todavía a defender duramente su propio cuerpo, su propio ser.

20. Hacia la «Política»

Como Platón, Aristóteles busca también la organización de la convivencia humana. Esta organización es la única forma de compensar las contradicciones que lleva consigo la necesidad de vivir, de aprender, de gozar, de amar. Ninguno de estos posibles modos de relación con los otros y con uno mismo puede realizarse sin estructuras superiores que determinen los cauces de estos modos de relación. Porque como la *Ética*, la *Política*, en su primera página, afirma que los hombres buscan siempre lo que les parece bueno. Pero inmediatamente se nos dice también que el bien principal es la *polis*, la comunidad política. *Praxis*, bien y *polis* son los tres elementos que hay que conjugar para que pueda realizarse el bien del hombre. Porque no basta con establecer un bien alejado de lo que los hombres «hacen». El bien tiene que surgir de esas obras que sólo adquieren sentido en el espacio colectivo creado, precisamente, por esa *praxis*.

Pero cómo llegar, de una manera metódicamente correcta, a coordinar esas tres perspectivas y organizar la convivencia. Aristóteles piensa que sería adecuado examinar los elementos más simples que integran esas estructuras generales. «Porque observando las cosas desde su origen se obtendrá, en esta cuestión como en las demás, la visión más clara» (*Política*, I, 2, 1252a 24-26). La casa, la familia, la aldea, se integran desde sus propias necesidades en una nueva forma de comunidad, que es la *polis*. Pero así como las primeras formas de organización tuvieron como meta el ayudarse para hacer

frente a las necesidades de la vida, la *polis* tiene un objetivo superior. No se trata ya sólo de vivir, sino de «vivir bien» (*eu zen*). El vivir está unido a la misma naturaleza. Su propia estructura y las primeras formas de organización van encaminadas a conseguir el desarrollo de la vida. Vivir es, por tanto, el despliegue en el tiempo de todo lo que la naturaleza hace surgir. Pero ese despliegue está fijado ya en el código que orienta la evolución de cada ser. Unida todavía a los primeros pasos de esa evolución, la vida humana consistió, fundamentalmente, en defenderse como vida, en permanecer en el ser. Pero en la *polis* no basta aceptar el escueto código del desarrollo natural. El bien a que aspiran los seres es un bien atado a las concretas condiciones en que se expresa una vida humana, y lo humano incluye un elemento nuevo en el vivir, que rompe incluso los límites «naturales» y es capaz de variar los códigos originarios. La naturaleza de las cosas es aquello a lo que llegan como fin de su *génesis*. Efectivamente, el cumplimiento de ese curso temporal, de esa *génesis*, supone que el proceso no ha sido interferido y que el desarrollo se ha logrado. En este sentido, esa plenitud es el fin, el *télos*. En el ser humano, sin embargo, el bien que especifica el vivir se define como autarquía, que no consiste en una

> suficiencia con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social [*politikós*] ... Consideramos, pues, autárquico o suficiente lo que hace por sí solo a la vida digna de ser vivida y libre de toda necesidad y pensamos que esto es la *eudaimonía* (*EN.*, I, 7, 1097b 9-16).

La necesidad y la indigencia amenazan la vida. Si la autarquía como felicidad es una forma de plenitud, hay que tender, entre esos extremos, un puente que permita superar esa amenaza y lograr ese objetivo. Antes de analizar los medios de esa construcción en la que el hombre modifica y condiciona su propio vivir, Aristóteles nos da ya, al comienzo de la *Política*, dos indicaciones capitales sobre el ser humano, porque las características de su naturaleza determinan ya el contenido de su desarrollo y los límites de su autarquía.

Dos rasgos esenciales del hombre lo distinguen de los otros animales. El ser humano necesita de la *polis* para cumplir el destino de su propia naturaleza. La evolución natural incluye, paradójicamente,

un elemento cultural. Porque las formas de organización humana, anteriores a la *polis*, no llegan a la autarquía y a la felicidad. Vivir humanamente es siempre vivir bien, y ese bien es algo que se aparta de los derroteros naturales, trazados por normas independientes del ser que lo asume. En este sentido la vida es ya constitución, elaboración del ser que la vive. La insociabilidad caracterizaría a una existencia infrahumana o sobrehumana. «Sin tribu, sin ley y sin hogar», dice Homero en la cita de Aristóteles, «debe vivir el que ama las horrendas guerras» (*Política*, I, 2, 1253a 5). La guerra se enfrenta a lo que constituye las formas supremas de sociabilidad. La ley, el hogar, son fruto del diálogo, de la tolerancia. La guerra supone, por el contrario, el silencio, la incomunicación, la violencia. A pesar de la tradición literaria y la evolución real de la historia griega, la guerra se entendió siempre como una actividad que rompía la esperanza en niveles superiores de desarrollo. Precisamente el *lógos* y el diálogo habían surgido como una forma de comunicación frente al silencio de la fuerza.

> El que no puede vivir en sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas (*Política*, I, 2, 1253a 27-34).

La necesidad de convivencia a la que el hombre se somete, para su propia realización, nos lleva al otro componente de lo humano, el lenguaje. La naturaleza, que nada hace inútilmente, ha dotado al hombre de la posibilidad de desarrollo en su ser social. Sin el lenguaje la sociabilidad sería imposible. No habría aproximación ni acuerdo; no habría ciudad. La historia misma de la *polis* nos muestra que ésta no fue sólo una forma «espacial» de organización, una realidad física que establecía los límites entre los que se hace la vida. *Polis* significa, también, un sistema de comunicación. Por encima de la ciudad real que los hombres viven, hay otra ciudad «ideal», una ciudad de palabras, con las que se tejen los verdaderos hilos de la convivencia.

21. El animal que habla

La comunicación que se establece entre los hombres marca ya, a través del lenguaje, el «territorio» de la *polis.* Porque mientras sólo fue la vida lo que la naturaleza mandaba preservar, las necesidades de la existencia pudieron remediarse en el silencio. El cuerpo era el único indicador de lo necesario y el único espacio concreto del vivir; pero la presencia de otros hombres originó un nuevo dominio. En él tiene lugar ya un primer «indicio» hacia el otro, una «señal de dolor y de placer». Dolor y placer son expresiones elementales de la corporeidad. El «sonido», la voz del dolor, habla sólo al tiempo concreto del cuerpo y de la carne, y se consume y apaga en su misma expresión. Pero hay otra «voz» que rompe el estrecho círculo de un tiempo que, únicamente, se hace presente entre los vericuetos de la corporeidad. Es la voz del *lógos.*

> La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier otro animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*lógos*). La voz es signo de dolor y de placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre el tener él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (*Política,* I, 2, 1253a 11-17).

Los «valores» a que Aristóteles se refiere en este famoso texto, el bien y el mal, lo justo y lo injusto, son, entre otros, los hilos que enhebran y constituyen lo social. Estos valores se «dicen» en el *lógos.* Hablar de ellos es vincular el comportamiento práctico a las supuestas directrices marcadas por un «cielo ideal» que lo ordena y sistematiza. Pero el bien o la justicia, por ejemplo, son construcciones colectivas; formas de convivencia, orientaciones hacia la *praxis.* Decir es, pues, construir; referir en la consciencia colectiva los «sentidos» que pueden constituirla como tal colectividad.

Los valores que dan contenido al *lógos* son manifestaciones de perspectivas que, en ningún momento, pueden ser exclusivamente individuales. La participación y 'comunicación' (*koinonía*) de estos

contenidos supone, pues, la confirmación del carácter social, compartido, solidario, común y homogéneo de lo que se denomina justo o bueno. En la *praxis* y en las obras se configura y refleja el complejo de interpretaciones y determinaciones del lenguaje. Pero de la misma manera como el lenguaje habla en el dominio de la intersubjetividad y trasciende, con ello, las fronteras en las que cada individualidad se encierra, las obras son producto también de una cierta interobjetividad en la que cada hecho emerge de sus condiciones de posibilidad. Estas condiciones se crean por las presiones colectivas, y en el entramado que los «otros», voluntaria o involuntariamente, delimitan.

La *polis* sirve de ámbito en el que cada comportamiento se inserta; pero, además, las distintas acciones individuales que han ido constituyendo el *ēthos* encuentran su verdadera realización en esa organización colectiva de cada individualidad, que acaba fluyendo en el cauce de lo «político».

Este lenguaje que se diversifica en la voz que lo habla manifiesta el entramado ideal de la *polis* como «multiplicidad». Aristóteles se opone, por ello, a la ciudad unitaria que Sócrates defiende en la *República*.

> Es evidente que si la ciudad es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por su naturaleza una multiplicidad y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa (*Política*, II, 2 1261a 16-20).

La idea de unidad que aquí utiliza Aristóteles hace diluir el individuo en el sistema colectivo de cuya multiplicidad se enriquece. Efectivamente, el hombre, que como sujeto individual presenta una radical clausura, como parte de un entramado social necesita de los otros. Su posible autarquía como individuo es una autarquía inevitablemente mediatizada por su «naturaleza» colectiva. Analógicamente, pues, la ciudad unitaria que parecería más «autárquica», pierde, en esa clausura, su autarquía. Si el bien de cada cosa la conserva, es, precisamente, la diversidad lo que otorga la máxima autosuficiencia.

> La casa es más autárquica que el individuo, y la ciudad más que la casa; y sólo habrá ciudad cuando resulte autárquica y suficiente la comunidad numérica. Por tanto, si es preferible lo más

autárquico, también debe preferirse lo menos a lo más unitario (*Política*, II, 2, 1261b 10-15).

Esta defensa de la «diversidad» implica, por consiguiente, para conseguir la imprescindible autarquía, una determinada forma de organización que «sintetice» la supuesta o real oposición entre autarquía y diversidad. Incidentalmente aparece, en estos pasajes de la *Política*, un problema fundamental de la teoría que sustenta a esta obra y que había recorrido buena parte de las páginas de Platón. ¿Cómo coordinar los intereses del animal «individual» que tiene *lógos*, que vive en el mundo de la escasez y la privación, que necesita de otros, pero que ha de ser autárquico y defender su ser, con ese impulso que, de múltiples formas, le lleva a convivir, a utilizar, amar, odiar, percibir al otro? Las respuestas a estos interrogantes se dan, frecuentemente, desde niveles ontológicos, desde «teorías» que explican diversos estratos que constituyen el ser humano, desde planteamientos que marcan, con la *paideía*, la posibilidad de compensar las innumerables divergencias. Sin embargo, en su polémica con la *República* platónica, Aristóteles hace surgir el problema de esa alternativa desde un planteamiento radicalmente político:

> Si los que trabajan las tierras no son sus dueños, la cuestión puede ser distinta y más fácil; pero si la cultivan para sí mismos, la cuestión de la propiedad puede traer consigo más dificultades, pues al no ser todos iguales en los beneficios y en el trabajo, necesariamente surgirán reclamaciones contra los que obtienen muchos beneficios y trabajan poco, por parte de los que reciben menos y trabajan más. En general, la convivencia y la comunidad son difíciles en todas las cosas humanas, pero sobre todo en éstas (*Política*, II, 5, 1263a 9-17).

Desde esta base natural, tendrá ya que emerger la comunidad política que, por medio de la justicia, sea capaz de organizar lo colectivo y armonizar las inevitables contradicciones y tensiones de lo individual. Aristóteles se ve obligado a reflexionar sobre los distintos tipos de organización, o sea, sobre las distintas formas de gobierno que han existido en la realidad y de los que tiene noticia. Pero las formas en que muchos de estos regímenes podrían encuadrarse —democracia, oligarquía, aristocracia, república, tiranía— están sometidas a un intenso desgaste, a un dinamismo continuo en lucha por el

régimen mejor. Algunas de las páginas en donde se describen la estructura e inestabilidad de estos regímenes, recuerda la implacable dialéctica a la que ya en los libros VIII y IX de la *República* los había sometido Platón. Porque ese régimen mejor está sujeto a la continua invasión de una individualidad que, como la del tirano, se afirma a sí misma en la negación de los demás. No es posible, pues, buscar esa organización de la colectividad si no se analizan los elementos que forman el tejido que constituye la vida de los hombres como animales obligados a convivir y a construir su propia convivencia, y a entenderse en el *lógos*.

«El que estudia los regímenes políticos, qué es cada uno y cuáles son sus atributos, debe tratar en primer término qué es la ciudad» (*Política*, III, 1, 1274b 32-34). En ella tiene que ser posible esa mezcla de autarquía y solidaridad en cuya armonía se produce la «vida mejor». Precisamente, desde la actividad de los que componen la *polis*, desde sus ciudadanos, es de donde hay que partir. «Llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos capaz de vivir en autarquía» (*Política*, III, 1, 1275b 17-21). Deliberar y juzgar no se refieren solamente al espacio público en donde tales funciones se ejercen. La deliberación y la capacidad crítica, o sea la capacidad de ser autárquico en su juicio, de llenar el propio ser «natural» de posibilidad y libertad, constituyen las bases sobre las que se asienta la *polis*. Ésta es una larga tarea, a la que se dedicó, con continuado empeño, Aristóteles. Con ello no hacía sino mantenerse en los problemas que ya había planteado Platón e intentar avanzar en sus soluciones. Y en esta reflexión libre del hombre por construir su propio destino, se anudaban la ética y la política: la edificación del ser individual en el ámbito del bien colectivo.

Bibliografía

a) Texto griego de las «Éticas» y la «Política»:

Aristotelis quae feruntur Magna Moralia, recognovit Franciscus Susemihl, Teubner, Leipzig, 1883.

Aristotelis Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica, adiecto de virtutibus et vitiis libello, recognovit Franciscus Susemihl, Teubner, Leipzig, 1884.

Aristotelis Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, W. D. Ross, Oxford Classical Texts, 1957.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, I. Bywater, Oxford Classical, Texts, 1894.

Entre las ediciones del texto griego muy útiles, aunque sin pretender ser ediciones críticas, pueden manejarse las de la Loeb Classical Library.

b) Traducciones al castellano:

Aristóteles, *Política*, edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951 (hay ediciones posteriores).

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, introdución y notas de Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959 (hay ediciones posteriores).

Aristóteles, *La Política*, edición preparada por Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Editora Nacional, Madrid, 1981.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, introducción de Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas de Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

c) Comentarios:

El comentario más completo a las tres obras éticas de Aristóteles es el de Franz Dirlmeier, Aristóteles, *Nicomachische Ethik*, WBG, Darmstadt, 1956; *Eudemische Ethik*, WBG, Darmstadt, 1963; *Magna Moralia*, WBG, Darmstadt, 1958.

Entre los valiosos comentarios de la *Ética Nicomáquea* destaca también el de R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, eds., *Aristóteles, L'Éthique à Nicomaque*, introducción,, edición y comentario, 4 vols., Lovaina, 1970.

d) Obras sobre la ética de Aristóteles:

Arnim, Hans von, *Die drei aristotelischen Ethiken*, «Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 202», Leipzig-Viena, 1924.

Fragstein, A. von, *Studien zur Ethik des Aristoteles*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1974.

Gauthier, R.-A., *La moral d'Aristote*, PUF, París, 1973.

Hardy, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1946 (la primera edición alemana de esta obra es de 1923).

Kenny, A., *The Aristotelian Ethics. A Study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Leonard, J., *Le Bonheur chez Aristote*, Académie, Bruselas, 1948.
Lieberg, G., *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Beck, Munich, 1958.
Monan, J. D., *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1968.
Montoya, José, y Jesús Conill, *Aristóteles, sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid, 1985.
Nussbaum, M. C., *The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986.
Rodier, G., «La morale aristotélicienne», en *Études de philosophie grecque*. Vrin, París, 1983 (1.ª ed. 1926), pp. 177-217.
Rowe, C. J., *The Eudemian and Nichomachean Ethics. A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Philological Society, Cambridge, 1971.

c) *Obras sobre la política de Aristóteles.*

Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Methuen, Londres, 1906.
Defourny, M., *Aristote. Étude sur la Politique*, París, 1932.
Heller, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Barcelona, 1983.
Laurenti, R., *Genesi e formazione della politica di Aristotele*, Padua, 1955.
Mulgan, R. G., *Aristotle's political Theory. An introduction for students of political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
Sainte Croix, G. E. M. de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Duckworth, Londres, 1981. (Edición castellana, de Crítica, en prensa.)
Sinclair, T. A., *Histoire de la pensée politique grecque*, Payot, París, 1953.
VV. AA., *La politique d'Aristote*, Vandoeuvres, «Entretiens Fondation Hardt, XI», Ginebra, 1965.
—, *Ethik und Politik des Aristoteles*, ed. de H. P. Hager, WBG, Darmstadt, 1972.
Wilamowitz Moellendorf, U. von, *Aristoteles und Athen*, 2 vols., Berlín, 1893.
Wood, E. M., y N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*, Blackwell, Oxford, 1978.

NOTAS

1. Entre la abundante bibliografía sobre la vida y la azarosa historia de los escritos de Aristóteles puede verse la obra de A.-H. Chroust, *Aristotle: New Light on His Life and on some of his lost works*, 2 vols., Routledge and

Kegan, Londres, 1973. También el libro de I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Karl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1966, así como su otro importante estudio *Aristotle in the Ancient Bibliographical Tradition*, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 5, Gotemburgo, 1957.

Aristóteles había nacido el año 384 a. C. en Estagira (actualmente Stavro), un pequeño lugar en la costa de la península calcídica. La ciudad, en la que se hablaba un dialecto jonio, había sido colonizada por los griegos. Huérfano desde muy niño, quedó al cuidado de un pariente, Proxeno de Atarneo. Su padre, Nicómaco, fue médico de Amintas III, abuelo de Alejandro. Su madre, natural de Calcis, en la isla de Eubea, pertenecía a una familia que había tomado parte en la colonización de Estagira. A los diecisiete años, Aristóteles marchó a Atenas, donde, en esta primera estancia, habría de permanecer veinte años como alumno de la Academia platónica. En la obra de Aristóteles, hay abundantes testimonios sobre la medicina, que había sido el ámbito familiar en el que se había educado, y sobre la Academia, que marcó el desarrollo intelectual de su adolescencia y juventud. Entre las anécdotas que se refieren a esta época de formación destaca aquel «mote» que Platón le daba, el *anagnóstes*, el lector, cosa que, en cierto sentido, debía ser inusual ya que la enseñanza «se oía» más que «se leía». Es precisamente en este tiempo cuando, por la paulatina imposición de la escritura y de sus productos, la palabra empezó a transitar, con los *grámmata,* del oído a la vista, y a asegurarse ya el saber en la «experiencia» intersubjetiva que sostenían los escritos. A la muerte de Platón, en el año 347, abandonó Atenas. No hay razones claras para esta marcha, y los investigadores, desde Jaeger a Düring o Chroust, han hecho diversas conjeturas. Invitado por Hermias, el tirano de Atarneo, cuñado de Proxeno, su tutor, pasó Aristóteles tres años en los que, probablemente, conoció a Pythia, hija adoptiva de Hermias con la que después se casó. En estos tres años, pasados entre Atarneo y Assos, Aristóteles empezó a sentirse rodeado de amigos y discípulos. Precisamente en Assos encontró a quien iba a ser su más fiel discípulo, Teofrasto de Eresos. A la muerte de Pythia, que según una tradición era la madre de Nicómaco, se unió Aristóteles a Herpilis, al parecer una esclava natural de Estagira, y a la que también se atribuye la maternidad de Nicómaco.

En el año 345, se traslada Aristóteles a Mitilene, donde comenzó una fecunda colaboración intelectual con Teofrasto. Dos años después, a instancia de Filipo de Macedonia, Aristóteles marcha a Mieza, donde se encargará de la educación del joven Alejandro. Aunque pronto empezaría la leyenda de la influencia de las dos geniales personalidades, no pueden confirmarse los datos que tal leyenda ofrece. El hecho de que los primeros historiadores de Alejandro no mencionen a su educador, indica hasta qué punto Aristóteles era aún desconocido. Nos quedan, sin embargo, dos testimonios (Düring, 1966, 12) de Eratóstenes y Plutarco, según los cuales Aristóteles había aconsejado a Alejandro «tratar a los griegos como su jefe y a los bárbaros como su dueño, preocupándose de aquéllos como si fueran amigos y parientes, y de éstos como de criaturas a los que sólo hay que proporcionar el alimento» (cf. también Aristóteles, *Política*, 1, 1, 1252b 5-9). Es probable que, en esta época, entablase amistad con Antípater, que durante las conquistas de Alejandro quedaría de

regente en Macedonia. Después de la muerte de Filipo, en el año 336, y de la proclamación de Alejandro como rey, Aristóteles vuelve a Atenas y comienza su enseñanza en el Liceo. Esta larga y fructífera estancia sólo se verá definitivamente interrumpida en el año 323 cuando muere Alejandro. En una carta que nos transmite la *Vita Marciana*, dirigida a Antípater (Düring, 1957, 105), se queja de que como extranjero ya no podrá encontrar paz en Atenas. A fines de ese mismo año marchó a la isla de Eubea, a Calcis, donde su madre tenía una casa y donde muere en octubre del 322 a la edad de sesenta y tres años.

Hay una larga polémica sobre la cronología y la autenticidad de las *Éticas*. El estudio completo más reciente, en el que se destaca la *Ética Eudemia* frente a la *Ética Nicomáquea*, como el más significativo e importante de los tres escritos éticos, se debe a Anthony Kenny, *The aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1978. También del mismo autor, *Aristotle's Theory of the will*, Duckworth, Londres, 1979. (Cf., entre otras, la reseña de J. M. Cooper en *Nous*, 15, 1, 1981, pp. 381-392.)

2. Por supuesto que el concepto de «sistema», tal como lo utilizará después la escolástica aristotélica, apenas tiene que ver con la forma en que se compusieron los escritos de Aristóteles y con la relación que, en Grecia, tuvo el autor con su obra. Véase por ejemplo, de Mario Untersteiner, *Problemi di Filologia Filosofica*, edición de L. Sichirollo y M. Venturi Ferriolo, Instituto Editoriale Cisalpino-Goliardica, Milán, 1980.

3. La palabra «ética», en el sentido de una disciplina «filosófica», no es de Aristóteles. Un ejemplo más del esencial dinamismo y creatividad de su pensamiento. (Tampoco la *Metafísica*, ni la *Lógica*, son, paradójicamente, nombres de su descubridor.) Tal vez Aristóteles consideró tan unidos el «planteamiento» político y el ético que no se preocupó excesivamente en la separación y delimitación de la «ética» ya que, efectivamente, es una parte de la «política» (*EN.*, I, 2, 1094a 24 y ss.). En la primera línea de *MM.* (1181a 24) encontramos referencias a *en tois ethikois* (*Política*, II, 2, 1261a 31), bajo la forma de *legein hyper ethikón.*

4. Cf. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburgo, 1955, pp. 223 y ss.

5. Lo que «debe ser» es un concepto fundamental de toda ética. «Los griegos decían *hò dei práttein* —lo que debe hacerse—, que se suele traducir como 'deber', pero con esta traducción entra un tono falso… La instancia que asegura lo que debe hacerse en cada caso es, para los griegos del siglo V y para Aristóteles, la *polis*, el «espíritu de la comunidad». En el *Critón* de Platón estos *standards* de la *polis* aparecen muy claramente… Las expresiones *hos dei, hopóte dei, hóthen dei*, etc. (cómo conviene, cuándo conviene…), atraviesan toda la literatura griega, por ejemplo, Sófocles, *Edipo Rey*, 1184; Platón, *Leyes*, 636d 7 y ss. Cf. F. Dirlmeier, ed., Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, WBG, Darmstadt, 1956, pp. 268-269.

6. El sofista Antifón expresa, en un texto muy significativo, ese carácter del hombre que necesita hacerse y desarrollarse en la existencia. Ese «hacer» es, como *paideía*, la operación esencial del ser humano. Sin ella, sin la educa-

ción, el hombre aniquila su ser, «lo primero en los hombres es la educación. Pues cuando en cualquier cosa se crea un buen principio, será perfecto lo que resulte. Según sea la simiente que uno siembre en la tierra, así hay que esperar que sea la cosecha. Y cuando en un cuerpo joven se siembra una educación verdadera, es como una vida que va continuamente brotando a lo largo de toda la vida, y nada pueden contra ella ni la lluvia ni la sequía» (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Weidmann, Berlín, 1952[6], p. 365, B 60).

7. «Cuando los hombres investigan acerca de las leyes, casi todo su examen tiene por objeto los placeres y los dolores que se dan en las ciudades y en la vida de los individuos. Ésas dos son, en efecto, las dos fuentes que manan y corren por naturaleza y de las que bebiendo la debida cantidad en el lugar y el tiempo que procede, resulta feliz lo mismo la ciudad que el individuo y, en general, todo ser; y el que la bebe sin conocimiento y fuera de sazón lleva existencia enteramente opuesta a la de aquél» (Platón, *Leyes*, I, 636d, trad. cast. de M. F. Galiano y J. M. Pabón).

8. Al comienzo del libro II de *EN.*, Aristóteles hace derivar el *ēthos* del *ethos*, o sea el «carácter» de la «repetición de actos que lo constituyen», del hábito o de la costumbre. «Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética en cambio procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de 'costumbre' (*ethous*)» (1103a 14-18). Efectivamente, la diferencia reside en las vocales iniciales, larga y corta respectivamente (*eta* y *épsilon*), con que se escribe el vocablo.

9. Cf. sobre esta fundamental expresión, F. Dirlmeier, en su comentario a *EN.* (II, 1, 1103b 32), pp. 298-304.

10. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, París, 1963.

Juan Carlos García Borrón

LOS ESTOICOS

1. LA STOA ANTIGUA (SIGLOS III Y II A.C.)

1.1. La historia externa

Hacia el año 300 a.C. el chipriota Zenón fundó una escuela en Atenas, en la *Stoá Poikílé* («Pórtico de las Pinturas»). Allí estructuró una filosofía que durante cinco siglos estaría en primer plano del pensamiento clásico.

Veintitrés años antes había muerto Alejandro. Las ciudades griegas habían intentado recobrar la libertad, pero Antípater, uno de los generales del gran conquistador, les derrotó en Crannon (322). Atenas fue ocupada y Demóstenes, huido, se suicidó.

Muerto Antípater, sus sucesores (Antígono, Lisímaco y Ptolomeo) no supieron mantener la unidad del breve imperio alejandrino. Antígono pretendió la hegemonía pero, vencido con su hijo Demetrio Poliorcetes, por una coalición formada por Lisímaco, Ptolomeo, Casandro y Seleuco, murió en la batalla (Ipsos, 301). El Imperio se repartió en reinos: Macedonia para Casandro, Tracia para Lisímaco, Asia para Seleuco, Egipto para Ptolomeo. Es entonces, con Atenas sometida a Macedonia, cuando Zenón inicia su enseñanza.

Demetrio Poliorcetes se adueña de Macedonia al morir Casandro. A él se la arrebata Pirro, rey del Epiro, pero Antígono Gonatas, hijo de Demetrio, la recupera. Durante su reinado (277-239) intenta dominar Grecia, pero la liga aquea prefiere aliarse con Ptolomeo Euergetes de Egipto. Para finalizar todo aquel enredo, Roma, estimulada por sus victorias en la II guerra Púnica, atacó a Filipo de Macedonia,

de la dinastía de Antígono; y Macedonia, tras la derrota de Cinoscéfalos, renunció a sus pretensiones. Las ciudades griegas, cuya «libertad» habían proclamado los romanos, acabaron incluidas en la nueva *provincia romana* de Acaya (146), que desde entonces fue empobreciéndose y despoblándose.

Esos fueron los años que van desde la niñez de Zenón hasta los últimos discípulos de su segundo sucesor, Crisipo, los años de la muy gloriosa época de los fundadores de la Stoa. *Fundadores*, porque si bien la historia de la escuela comienza con el merecidamente ilustre Zenón, Crisipo consolidó la obra de aquél hasta un punto que hace al menos verosímil el famoso dictamen de Diógenes Laercio: «si no hubiera habido Crisipo no habría habido Stoa».

Zenón, nacido en Kition hacia 336, llegó a Atenas hacia 315, posiblemente en relación con actividades de su padre, mercader fenicio (Diog. Laer., VII, 15). Allí leyó las *Memorables* de Jenofonte y la *Apología de Sócrates* de Platón. Le admiraron la entereza moral y el firme carácter del filósofo que retrataban, y vio rediviva su imagen en las lecciones del cínico Crates. Más tarde debió de recibir las de Estilpón, el maestro de la escuela de Megara que había dado a ésta una orientación más decididamente ética, con la autosuficiencia socrática como motivo inspirador, que los cínicos compartían.

Cuando inauguró su propia escuela, Zenón le dio un alcance filosófico tan completo y una pretensión tan totalizadora como los que Platón y Aristóteles habían dado a las suyas, pero un sentido inequívocamente *práctico*, en la acepción griega del término, es decir, dirigida más a la orientación de la conducta que a la teoría. Honrado por los atenienses (y el rey Antígono en particular), que reconocían la elevación de su carácter moral, dirigió la escuela hasta que murió voluntariamente, entre 264 y 261. Discípulos suyos fueron su compatriota Perseo, Aristón de Kíos, Herilo de Cartago, Dionisio de Heraklea y Cleantes, quien le sucedió como *escoliarca*. Éste, muerto también voluntariamente (*c.* 232), tuvo a su vez por discípulo a Esfero del Bósforo, que fue tutor del rey espartano Cleomenes, y al «segundo fundador», Crisipo, natural de Soli (Cilicia) y, como Zenón, medio griego, medio semita. A Crisipo (*c.* 280-*c.* 208) le sucedieron dos discípulos, Zenón de Tarso y Diógenes de Seleucia; este último representaría a la Stoa en la embajada de filósofos a Roma (156-155). Otro discípulo, Archedamos de Tarso, fundó una escuela en Babilonia. En la de Atenas, Antípatro de Tarso sucedió a Diógenes de Se-

leucia hasta aproximadamente 130, año en que suele darse por ultimada la Stoa antigua. Por otra parte, a la muerte de Crisipo ya había tenido lugar la escisión de «las ciencias» (radicadas desde entonces en Alejandría), una escisión a la que precisamente se resistirían sólo los estoicos, fieles a la antigua integración de todo el saber en la filosofía.[1]

Aunque breve, este repaso histórico puede valernos, antes de entrar en la exposición de las ideas estoicas, para destacar algunas circunstancias que ayudan a comprender buena parte de su desarrollo y sentido.

1. La escuela se mantiene en Atenas mientras ésta deja de ser *el* centro político del mundo griego (y finalmente *un* centro político de importancia), y mientras «el mundo griego», en general, pasa a ser una expresión sin sentido político.

2. Los fundadores étnicamente sólo son griegos a medias. Desde el origen, la escuela exhibe un sello cultural bilingüe, impuesto primero por el mestizaje natural greco-semita y luego por lo que distinguiría al estoicismo en su etapa final y más duradera, a saber, el hecho militar-administrativo del Imperio romano.

3. Ya en esta primera etapa es observable, aunque lo será más en siglos posteriores, que algunos de sus hombres mantienen relación personal con el poder político: así, la de Zenón con Antígono, y los casos de Perseo, que recibió de Antígono el mando de Corinto,[2] Aristón de Solos, a quien el mismo rey encargó que redactara una astronomía popular, o el rey Cleomenes, autor de una importante reforma social (redistribución de tierras), quien había sido discípulo del estoico Esfero.[3]

1.2. El sistema estoico

1.2.1. *La fundación de la doctrina*

Sin menoscabo de la importancia de Crisipo, podemos acreditar a Zenón la fundación de la doctrina en su integridad. Además de establecer la escuela, él inicia la edificación del *sistema* en todos los ámbitos a ocupar. Lo abona ya la simple constatación de las enseñanzas recibidas, a partir de las cuales desarrollaría las propias.[4] Él mismo les añadiría la reflexión sobre el lenguaje, en la que tanta

parte debió de tener la experiencia de la diversidad idiomática y la comprensión intercultural de quien tenía «cultura helénica y espíritu fenicio» (Pohlenz, 1948-1949).

Según Pohlenz, el estoicismo llegó a desplazar a la Academia y el Liceo en la hegemonía de la filosofía griega durante siglos porque la explicación del mundo (de *este* mundo que vemos, en el que vivimos) halló en el concepto zenoniano del *lógos* virtualidades que no había en el *lógos* aristotélico, para no hablar del platónico «mundo de las ideas». Seguramente la noción zenoniana resultó en buena medida de una recuperación de la heraclítea. Lejos de ser una abstracción epistemológica o una hipóstasis noseológica, era, a la vez que la *idea* determinante del lugar del hombre en el mundo, un impulso *real* para la actividad natural, el dinamismo del *pŷr aeízōion* (Her., frag. 30), la «energía siempre viviente» que *es* este mundo; y, para el hombre que toma conciencia del *lógos* del que participa, un impulso real *para la acción.*

En Zenón, esa idea de *razón real* o realidad racional se explicita y articula en sistema. Al mismo tiempo, el concepto de *lógos* halla cuerpo concreto en su acepción *lingüística*: el hombre es «animal con *lógos*» (*lokikón zoion*) y eso quiere decir (intuitivamente, antes que cualquier otra cosa más abstracto-epistemológica o esotérico-metafísica traducible por «racional») *un animal que habla.* No creo modernizar demasiado el planteamiento si digo que Zenón entendió que el hombre *se representa* las cosas y *habla* de ellas, se *refiere* a ellas mediante signos lingüísticos que *intercambia* en la relación interhumana («diá-logo»); que esos signos son intercambiables en cuanto *remiten a sus significados*, lo cual permite a la vez dialogar y pensar en las cosas, establecer la *comunicación* de unos hombres con otros y su coincidencia en el *nosotros* (que hablamos) a la vez que la comunicación con la realidad *de la que* hablamos. Seguramente Zenón, sobre la base de la distinción aristotélica entre *voz* (común a muchos animales) y *lenguaje* (humano), vio claramente por primera vez la íntima dependencia, mejor, la unión indisoluble de pensar y hablar, las dos inseparables manifestaciones del *lógos*.[5]

Parece cierto que la unidad doctrinal de la Stoa procede de que ya Zenón vio al hombre, «animal-que-habla-y-razona», como el ser que, por medio del *lógos* que en él obra, está íntimamente unido al *lógos* universal y es consciente de formar parte de «la comunidad de los racionales». Pero, al no quedar sino fragmentos de las obras de

los fundadores, la doctrina se transmitió como común a la escuela y no cabe asignar en detalle lo que puso Zenón y lo añadido por Crisipo u otros. En cualquier caso, todo indica que Zenón halló en la moral cínica el ideal de conquistar la felicidad mediante la independencia de la propia virtud. Era una filosofía *práctica*, no sólo por su finalidad sino por su ejercicio y la base motriz del mismo. Cuando Séneca define la filosofía *studium virtutis per ipsam virtutem*, sólo hace reasumir la tesis del «ejercicio» (*áskesis*) de la virtud según la establecieron los maestros cínicos de Zenón. Pero distingue netamente a éste no ya del Diógenes cínico, sino del mismo Antístenes, la convicción de que la *verdadera* moralidad ha de basarse en el conocimiento. Que virtud y sabiduría sean sinónimos no debe significar sólo que la sabiduría *esté* en la *práxis* virtuosa, sino también que ésta *no cabe* sin sabiduría; y, por tanto, al objetivo de la buena conducta sólo puede llegarse desde la reflexión teórica y la investigación de la verdad. Zenón no se limitó, pues, a la moral cínica. Al contrario, además de inspirarse en Heráclito, y pese a su incompatibilidad con la metafísica de Platón y Aristóteles, aprendió mucho de ellos y tomó de los académicos (seguramente de Jenócrates) la idea de *sistema*, la división de la filosofía en *lógica*[6] («dialéctica» en Jenócrates), física y ética y su insistencia en que cada una recibe su sentido y su base de la anterior y cada una ha de entenderse con vistas a la siguiente, pues el objetivo final ético (regular la conducta *como es debido*) debe tener una base lógico-natural.

Ser fieles a las ideas ético-sociales del estoicismo exige, pues, presentar éste como un sistema completo.

1.2.2. *Filosofía del lenguaje y del conocimiento*

Se atribuyen a Zenón las bases para una gramática griega.[7] También parece que se le debe atribuir, en la debida cuestión platónica de si el lenguaje tiene origen natural o se debe a una convención, la tesis intermedia propia de la escuela: el lenguaje resulta de convenciones, pero la naturaleza mostró a los primeros hablantes el camino de éstas.

La teoría del conocimiento, a la que Crisipo daría la forma definitiva en que llegó a ser común doctrina estoica, aparece ya en Zenón. Éste encontró su base, a través de Crates y Estilpón, en el

nominalismo cínico que desde Antístenes concedía realidad sólo a las cosas particulares: a partir de ahí concluyó que todo conocimiento ha de proceder de la percepción. La famosa imagen aristotélico-escolástica de la *tabula rasa* y el *white paper* de Locke derivan seguramente de la tesis estoica de que al nacer el alma humana es «como una tablilla sin escribir». Zenón y tras él Cleantes sostuvieron que la representación (*phantasía*) es una *týposis*, una «impresión»[8] que las cosas dejan en el alma. De las percepciones resultarían, como en los aristotélicos «grados del saber», los *recuerdos*, y de éstos la «experiencia» (*empeiría*). Por inferencias a partir de los datos perceptivos formaríamos los conceptos generales (*énnoiai*), presupuestos de toda investigación científica.[9] Su valor epistemológico dependerá, desde luego, de que convengan a los objetos percibidos, y de esa su objetividad ha de derivar la *seguridad* y la *resistencia a los argumentos contrarios*, mediante las cuales cabe distinguir la «ciencia» de la «opinión» (*dóxa*, que se da cuando se acepta una representación como imagen de la realidad sin someterla a examen). Se atribuye también a Zenón el término *katálepsis* (acción de coger o tomar posesión, com-prender) para indicar la conciencia de captación de lo real propia de los conceptos de la ciencia. La *phantasía kataleptiké* (representación dotada de esa conciencia, obra de la actividad racional del yo) es el *criterio de verdad*. Pero seguramente lo más característico de él y del común patrimonio estoico es la creencia en que sin esa *seguridad en el saber científico* (que no es mera *dóxa*) es imposible *fundamentar la conducta en una convicción razonable*; que el «deber ser» ha de apoyarse en «lo que es», garantizado por la ciencia, y que *en esa necesidad para la conducta está la prueba de la posibilidad del conocimiento en general*. Por eso la «lógica» es la base de las restantes partes de la filosofía, dogma capital al que cinco siglos después sigue fiel Marco Aurelio.[10]

1.2.3. *De la «física» a la «teodicea»*

La inspiración en Heráclito proporcionó a Zenón el antídoto contra la metafísica transmundanista de Platón y contra la profunda huella de la misma en Aristóteles: todos los seres se integran en el mismo Cosmos (Her., frag. 30), como manifestaciones de *una* misma sustancia originante «que siempre ha sido, es, será» (*ibid.*); *hay una*

ley que gobierna el curso de la naturaleza y por ella debe regirse la conducta humana. Por lo demás, él debía descartar el dualismo por razones epistemológicas, puesto que había aceptado el nominalismo contra el realismo de las ideas o de las «formas» universales.

Su «física» es, pues, monista y materialista, aunque ponga la razón (el *lógos*) como fundamento de toda realidad. Sólo es *real* lo que puede obrar o experimentar la acción de otra cosa, es decir, sólo es real «la materia corpórea». Pero hay que distinguir la materia en sí misma, pasiva y sin cualidades, de la fuerza racional (desde luego, también «corpórea») que la penetra y vivifica proporcionándole sus cualidades. Que esa fuerza es una y siempre la misma lo muestran la unidad del mundo y la interconexión de sus partes. La *perfección y el finalismo* de la estructura del mundo, y en especial su manifestación autoconsciente en el hombre, muestran además que aquella causa-fuerza es *la más perfecta y benéfica razón*, o sea, lo que un ser racional y educado debe entender por «Dios»: algo que sería al cosmos como el alma es al cuerpo. Zenón y su escuela lo entienden, por supuesto, según un modelo materialista, como *espíritu* (*pneuma*, 'soplo') de fuego que lo penetra todo, como el alma al cuerpo; pero, *como el alma*, inteligente, racional y dotado de *providencia* (*prónoia*). En esa comprensión teleológica y no mecanicista del mundo está la diferencia con el materialismo mecanicista de Demócrito-Epicuro.[11]

El estoicismo, aunque no mecanicista, es determinista. Una irrompible cadena de causas y efectos, regida por la divina fuerza natural inmanente, determina todo acontecer. Y como cuanto acontece está originado en aquélla, que es racional, la determinación es *providencia*. De la conexión (*sympátheia*) de todas las cosas, que desarrollan como en un todo orgánico las posibilidades de su origen común, resulta la *unidad de la naturaleza*; y de la racionalidad de la causa común han de resultar la belleza y perfección de un todo *armónico*. El hombre no podría escapar a aquella conexión ni romper su armonía, y el acierto del sabio consiste en *aceptar voluntariamente*, dar su *asentimiento cooperador* al orden cósmico, pues, según dirá Séneca, «el destino *conduce* a quien consiente y *arrastra* a quien no consiente».

Como observó Zeller, cuanto más se empeñaron los estoicos en probar su creencia en la providencia, tanto más hubieron de sofisticar sus argumentos contra las obvias objeciones a la idea de la completa perfección del mundo. También aquí sería Crisipo el principal elaborador de la dogmática. Omitiendo por ahora el tema del mal *moral*,

vamos a ocuparnos de la físico-teología o *teodicea* (justificación de la divina causa inmanente), es decir, del problema de qué hacer con el *mal* en un sistema absolutamente monista.

La idea básica de la explicación era que las imperfecciones individuales posibilitan la perfección del todo, a la que están subordinadas. Toda realidad particular se da en constante alteración y se cambia en otra, y de ese perpetuo cambio depende la vida y conexión de todo. El hombre está también sometido a la disolución; su alma misma, aunque, como parte del fuego divino, subsista tras la muerte, *se reintegra* a aquello de lo que procede (no menos, aunque «a otro nivel», que los demás componentes de la materia) sin que haya lugar, por tanto, a nada pensable como conservación del yo en la inmortalidad. Claro que en esa concepción nada permite tampoco considerar *mala* la desaparición de lo que sólo es un órgano compuesto, fugaz, siempre cambiante e inestable, *parte* del gran organismo y que, cumplida su misión, se resuelve en *lo mismo* que era antes de formarse. Así lo repiten insistentemente los moralistas estoicos: el que algo muera o se acabe, por más que ese algo sea un ser humano, no autoriza el que su no-ser-ya se vea como más lamentable de lo que podía verse su no-ser-aún, antes de que naciera o comenzase.

No hay, en efecto, gran dificultad lógica al explicar las limitaciones individuales ni el proceso de aparición-desaparición de lo particular; al contrario, su aceptación parece una exigencia de la sabiduría desde que se contemplan como parte del *orden natural*, y más aún si éste se *siente* como divino e ineludible. Pero hay dos puntos especialmente conflictivos a los que los estoicos hubieron de atender desde el principio, sin alcanzar, al parecer, soluciones muy convincentes: la cuestión de lo teratológico y la conciliación del determinismo natural (raíz heraclitea) con la libertad (raíz socrático-cínica).

Puesto que todo lo natural está regido por una inflexible necesidad racional que asegura el cumplimiento de fines bellos y buenos, hay que afrontar el reto que suponen las perturbaciones del orden natural, aquello que parece tener que ser considerado un *fallo* del plan, como las catástrofes naturales, las deformaciones congénitas, los monstruos inviables. También aquí, si, con todo lo que se pueda descontar, queda algo que haya que reconocer como «episodios inarmónicos», la solución estará en referirlos a un sistema *más amplio*, en el que el restablecimiento de la armonía resulte apreciable.

Ya Aristóteles se había ocupado del problema. Él había compa-

rado las monstruosidades naturales con los fracasos del arte «que no logran la finalidad a que apuntaban».[12] Pero los estoicos no podían admitir tales fracasos. El hecho catastrófico o teratológico es un *episodio* que no hay que juzgar en sí mismo: ha de integrarse en el sistema de que forma parte, en el que no consrituye fracaso alguno. «Para las realidades y los movimientos parciales», sentencia Crisipo, «hay muchos obstáculos e impedimentos; pero nada obstaculiza o impide al todo» (Plut., *De Stoi. repug.*). Visto en un marco más amplio, lo malo queda siempre de algún modo compensado, y la armonía del todo se restablece.

En cuanto a la conciliación del determinismo natural con la libertad, el lado más agudo del problema para una filosofía de propósito ético era el relativo a la responsabilidad. ¿Cómo puede ser «responsable» quien *no puede decidir* en sentido distinto al de *lo que tiene que ser*? Fue una vez más Crisipo quien aportó la doctrina a la que se confiaba la solución.[13] La decisión humana, atada a la cadena ineludible de causas, es en sí libre en cuanto puede conformarse a *la propia naturaleza*. Es libre aquel que en sus juicios y en las obras que son consecuencia de éstos decide *de acuerdo con la razón*, cuando, ante los sucesos que solicitan su elección, no se siente forzado ni mecánica ni instintivamente (ni *desde fuera* ni *por impulso ciego*), sino que obra de acuerdo con lo que lógicamente se impone a su razón. Como repetirá Spinoza, en la pasión yo *soy dominado*, pero *soy libre si me determino según razón*.

Hay que considerar además, como también en Spinoza, que *ningún acto* es *en sí mismo* malo ni, por lo tanto, reprensible. Lo que le hace malo es la *intención moral* con que es ejecutado, la aceptación indolente ante la incitación pasional rebelde a la razón; pero eso ya no pertenece a lo que los estoicos llaman física, sino a la ética, y no plantea nuevos problemas a la teodicea. La posibilidad de que la voluntad se deslice en el sentido de lo malo sin adherirse a la recta razón es sólo una exigencia de la misma libertad por la que el bien es posible: no podría haber buenos si no pudiera haber malos; no habría *coparticipación activa* o *consentimiento* en el *lógos* si no hubiese conciencias capaces de optar entre la conformidad y la disconformidad.

Podemos, pues, iniciar el tratamiento estoico de la moral. Pero antes parece oportuno observar que los estoicos fueron los primeros en aplicar el término *libre* (*eleútheros*) a la condición moral; y recor-

dar que el nombre designaba originariamente la condición *social* (= «no-esclavo»). A esa luz hay que entender el dogma estoico «sólo el sabio es libre»: como el hombre libre en la *polis*, así es el sabio en la *phýsis* universal: nada puede *imponérsele contra su voluntad*; los *phaûloi* ('malos', 'viles', 'indolentes', y también 'bajos', de condición servil) son, en cambio, esclavos (*doûloi*), de sus pasiones y del acaecer externo.

1.2.4. *La ética de la Stoa antigua*

Las fuentes coinciden en que Zenón buscó en la filosofía soporte para la vida moral y, cuando entendió necesario que la filosofía se elaborase como *sistema del saber*, concibió éste como dirigido a y culminando en un *saber ordenar la conducta*; como suele decirse, un sistema de finalidad ética. Creo poder afirmar que lo que dio al estoicismo su preponderancia durante medio milenio (algo que no cabe decir de ningún otro sistema) fue ese doble carácter teórico-práctico.

Mientras la dirección del pensamiento en la cultura mediterránea correspondió a los griegos (aunque fuesen los de la larga crisis postalejandrina), el determinante principal de la hegemonía debía radicar en los valores teórico-intelectuales. A medida que el nuevo mundo romano imponía su propia cultura serían sobre todo los valores éticosociales los que abonarían el éxito de la escuela, a la vez que matizaban o modificaban su desarrollo. Pero en todo caso, hasta el triunfo del cristianismo a partir del siglo II, la virtualidad del sistema resultó, repitámoslo, de la bien soldada dualidad de componentes teóricos y prácticos, dualidad que, aunque en dosis variables, caracterizó, junto con la orientación exclusivamente *intramundana* del sistema, a sus grandes maestros. El estoicismo fue el resultado de aplicar la mente dialéctica y razonadora, el deseo audaz de *ver* con claridad y *decir* con rigor conceptual y coherencia (sin «misterios» inefables ni ideas no analizadas) propio de la filosofía griega, a la nueva situación del hombre griego, cuando desaparece su marco tradicional, la *polis*. Aquel hombre se sentía *perdido* en un mundo que seguía siendo el mismo inconmovible cosmos *natural*, pero se había convertido en un caos político, difícilmente comprensible y no controlable por el ciudadano (*polítes*, un tipo definitivamente obsoleto).

En tales circunstancias (la mezcla de pueblos del helenismo;[14]

el continuo cambio de límites de los artificiales poderes político-militares en la época de los diadocos y la posterior conquista romana, con la final instauración de un Imperio universal impuesto por un aparato político-administrativo *bárbaro*, no griego; todo ello en medio de una progresiva crisis económica y social de las viejas ciudades griegas), el antiguo *polítes*, desorientado, busca *salvarse* en una seguridad ganada *por sí mismo*. Entonces, entre quienes aún necesitaban *pensar*,[15] muchos, los escépticos, renuncian a *entender* y se proponen ordenar racionalmente su vida en la *a-taraxia* (des-preocupación) que mane de la *epoché* (suspensión del juicio, renuncia a *tener razón*, reconocimiento de la incertidumbre e instalación en la misma). Otros, los epicúreos, se atrincheran en una sabiduría que garantice *su* tranquilidad placentera, también llamada *ataráxia* (que para ellos significa no-turbación, no-dolor), y para eso renuncian no al saber, sino a la creencia en «otra vida», y renuncian también, en ésta, al mundo de la historia, a la política, a la sociedad *exterior*, más allá del pequeño círculo de amigos. Los estoicos quieren, sin tales renuncias, fundar su propia *ataraxia* (para ellos, imperturbabilidad, firmeza) en la *comprensión de la naturaleza cósmica y humana*, la aceptación de la *ley natural* y la idea de una nueva *polis* universal, la «cosmópolis», que, siendo *natural*, sea también «*política*» (civilizada, social, supraindividual) y de la que el individuo se sienta orgánicamente *parte*.

Recordemos sus bases teóricas: todo en la naturaleza está sujeto a una ley universal que el hombre, por participar conscientemente en ella, conoce y puede hacer suya. Aplicada a la regulación de la conducta se formula así: vivir en conformidad con la naturaleza (*homologouménos téi phýsei*). Eso supone vivir conforme (consecuentemente) con uno mismo, como primeramente lo expresó Zenón (Stobeo, *Ecl.*, II, 76a), si bien Diógenes Laercio le atribuye ya la fórmula completa, y a Cleantes la afirmación de que la naturaleza en conformidad con la cual hay que vivir es la «común» (*koiné phýsis*) y, en el caso del hombre, la naturaleza racional.

Para cada ser racional sólo puede ser valioso (*áxios*) lo que ayuda a su conservación (el instinto orientado a ésta es el más general de los instintos naturales) y a su felicidad, entendida como plenitud de desarrollo, como vida *lograda* o cumplimiento de su fin propio: la dichosa estructura y disposición (*eudaimonía, eúroia biou*) adecuada a la naturaleza y la conciencia de ella,[16] según explicó Crisipo (Diog.

Laer., VII, 85). Los seres racionales deben considerar, pues, valioso solamente lo razonable, lo que el *lógos* nos muestra como nuestra relación con la naturaleza y con los demás hombres y las determinaciones y deberes que se siguen de tal conocimiento. El atenerse así a lo razonable es la virtud, y en ésta está la felicidad, pues ella es 'autosuficiente' (*autárkés*), *no depende de los otros ni de otra cosa.* Todo lo demás es, en rigor, 'indiferente' (*adiáphoron*): vida, salud, honor, posesiones, placer, no son *en sí y por sí, bienes,* como no son en sí y por sí *males* la muerte, la enfermedad, las afrentas, la pobreza o el dolor. Ni aquéllos han de ser buscados ni éstos rehuidos por sí mismos, sólo la conducta correcta (racional) asegura la propia satisfacción.

Naturalmente los distintos estoicos disintieron en la valoración relativa y práctica de los *adiáphora,* como cabía esperar de sus distintos temperamentos y de las necesidades polémicas de su adhesión al principio o, en sentido contrario, de la acomodación al sentido común. Así, se dice que Cleantes no considera el placer «conforme a naturaleza», mientras otros estoicos hicieron concesiones a modos más usuales de valorar. Pero todos negaron siempre que los objetos de esas valoraciones fuesen *en sí* valiosos, y afirmaron que para el *virtuoso* la felicidad verdadera está en el sentirse libre de toda perturbación exterior, en la independencia y la tranquilidad *interna.* Ocurre, empero, que, por conscientes que seamos de nuestra naturaleza racional, hay en nosotros impulsos irracionales incontrolados, los afectos o pasiones.[17] En su aspecto práctico, la virtud (que en el teórico es el reconocimiento de la naturaleza racional) será, pues, esencialmente *capacidad de enfrentarse* con las pasiones, de *superar* la 'debilidad' (*arróstema*) y las 'enfermedades' (*nósoi*) del alma. De éstas hay que *salvarse* y para ello no basta moderarlas (como aconsejan académicos y aristotélicos), hay que *erradicarlas* en la *apatheía,* la «no afectabilidad», la libertad de toda pasión.[18]

Zenón enseñaba, siguiendo a Sócrates, que tendemos naturalmente a lo que tenemos por bueno. Primera condición para la lucha con las pasiones será, pues, reconocer lo que es para nuestra naturaleza el verdadero bien. La Stoa define, así, la virtud como conocimiento y el vicio como ignorancia; pero considera aquélla inseparable de la fortaleza del ánimo (*krátos*). La virtud se difracta, pues, en *virtudes,* aunque nunca se olvida subrayar su unidad.[19] En todo caso, el sabio las posee todas o no posee ninguna, pues por separado ninguna es

auténtica virtud. Quien no es virtuoso y sabio es malo y loco; el sabio (y sólo él) es *libre*, libre de necesidades y pesares; el necio o loco es malo y desgraciado, esclavo y mendigo.

También los epicúreos predicaban la independencia y la calma interior, pero, aparte de poner el sumo bien en el goce tranquilo, buscaban la ataraxia en la reclusión del sabio, lejos de la multitud y de la actividad pública. Los estoicos afirman la solidaridad y la vida activa y proclaman el parentesco natural de todos los hombres, por más que la mayoría de éstos actúen como enloquecidos: *pâs áphron maínetai*, todo el que no se rige por la razón obra locamente. Eso vale hasta de los más celebrados políticos y héroes, pero es innegable que hay *grados*. También para explicar esto y no desesperar de la acción hubo que matizar los *adiáphora*. En sentido amplio, cuanto no es *bueno* (valioso para el sabio) es *indiferente*; pero, contra los cínicos, Zenón creyó deber distinguir entre lo *contrario a la naturaleza*, realmente «indiferente» o «no-valioso» (*apaxion*) para el sabio, y algunas cosas que, indiferentes en el sentido de *irrelevantes* para la moralidad, pueden ser sin embargo *privilegiadas* o preferibles (*proegména*), como la salud y el vigor físico, incluso la riqueza, que no son contrarias a la naturaleza y mejoran nuestra vida. El sabio radicalmente ajustado a la pura doctrina se convirtió así en un *ideal regulativo* más que en una exigencia de realización práctica. El sabio *real* puede tener vida privada, amar, casarse, procrear, participar en la vida pública, sobre todo en estados dirigidos por un ideal de progreso moral; y aunque prefiera relacionarse con otros sabios (con los que practica una especie de comunismo), lo hace también con los demás hombres, valora sus bienes y males y habla y obra entre ellos según conviene a su ideal, como lo hicieron Sócrates y Diógenes.[20]

Desde J. Kaerst (*Der Hellenismus*, 1926²) es tópico atribuir a los estoicos la extensión al mundo entero de la idea de comunidad antes encarnada en la *polis*. Aunque con precedentes en el cinismo y en la sofística, el imperio alejandrino dio nuevo impulso y significado más concreto al reconocimiento de que la distinción griegos-bárbaros era convencional y *no natural*. Pero en Zenón el ideal cínico de la personalidad independiente y autosuficiente se compensó con la tesis de la orientación natural del hombre a la vida social,[21] defendida ya por Protágoras y Aristóteles y vigorizada por la doctrina del *lógos*. De la radicación en la razón universal resultó la nueva definición del

hombre como *zõion koinonikón* ('comunitario', en vez de *politikón*, que dijera Aristóteles, pues para los estoicos la *polis* es la *koiné phýsis*) y la consecuente concepción del hombre como ciudadano de la *comunidad de los racionales*, cuyas condiciones eran las mismas de la *polis:* la justicia y el amor a los demás. Aunque más claro y rotundo en los estoicos del Imperio romano, este primer concepto de «Humanidad» procede del magisterio de Zenón.[22]

El cosmopolitismo tendió a ocupar el lugar de los «deberes del ciudadano» precisamente porque la *polis* había perdido su antiguo sentido y faltaba un sustitutivo concreto y sólido como llegaría a serlo el Imperio romano. En la vieja Stoa predominó la idea de que la naturaleza racional fundamenta una comunidad que, por basarse en algo que no son las convenciones locales, debe ser coextensiva con la humanidad. Todos somos *parientes*, con igual origen y destino, sujetos a la misma ley que no es ninguna de las leyes positivas, miembros del mismo cuerpo no encarnado en institución alguna, acreedores meramente como hombres a la común buena voluntad. El himno a Zeus de Cleantes habla de la «ley divina universal que reverencian quienes se guían por la razón». Crisipo formuló la idea de un solo Estado y una sola ley soberana, código moral de la humanidad.

Moral social y cosmopolitismo nos llevan así a la filosofía de la religión. Dioses y hombres están incondicionalmente sometidos a la misma ley, *en la voluntaria sumisión a la cual consiste la religión* (identificada con la filosofía). El antropomorfismo, los mitos de dioses y héroes, la vacuidad de los ritos fueron repetidamente censurados desde Zenón, que declaró enteramente inútiles preces y sacrificios. El propio Cleantes, autor del ya citado himno (la pieza literaria estoica más similar a una oración), puso en la reverencia a la ley divina «la más alta recompensa, incluso para los dioses» y no aludió a nada sobrenatural. Su Dios es la causa inmanente originaria y rectora de la naturaleza. Y, como no dejaron de ver y censurar los apologetas cristianos, ese Dios, aunque viva en nuestra alma, vive igualmente «en los excrementos, en los gusanos y en los criminales»[23] y nada tiene que ver con ningún dios personal, ni los de la mitología griega ni el del cristianismo.[24]

ESCUELA DE FILOSOFÍA - U.N.R. BIBLIOTECA DR. ANGEL CAPPELLETTI

2. LA STOA MEDIA Y LOS ESTOICOS DEL IMPERIO ROMANO

2.1. El triunfo de Roma

La época del llamado estoicismo medio puede caracterizarse históricamente como la entrada del estoicismo en el naciente Imperio Romano y, en cierto modo, como la entrada de Roma en el estoicismo. Su primer maestro es Panecio de Rodas (185/180-110/109), discípulo de los últimos escoliarcas de la Stoa, Diógenes y Antípatro. Él mismo, hasta sus últimos años (desde 129, el año del asesinato de Escipión), no profesó en Atenas que, a su muerte, perdió la condición de foco central de la escuela.

Rodas era un Estado libre que mantuvo su independencia frente a los diadocos y a Roma, aunque ésta la limitó mucho tras su victoria en Macedonia. La poblaban griegos, como el rico padre de Panecio, Nicágoras, que fue enviado a Roma de embajador (169). Panecio mismo llegó a la capital cuando era inminente la victoria final sobre Cartago. Entró en el círculo de Escipión, donde conoció al también griego Polibio[25] y a muchos romanos ilustres y llegó a expresarse en latín como en su griego nativo. En compañía de Escipión viajó por el este del imperio (Egipto, la propia Rodas, Chipre, Ecbatana y Babilonia).

El segundo maestro, Posidonio de Apamea (Siria) nació hacia 135, una decena de años después de la destrucción de Cartago y de la reducción de Grecia a provincia romana. Discípulo de Panecio en Atenas, desde el 97 se estableció en Rodas, donde le oyó Cicerón y Pompeyo le visitó dos veces para honrar en él a la ciencia helénica. Él acudió a Roma en dos ocasiones, la primera el 86, como embajador; vivió en sus últimos años la guerra entre César y Pompeyo y murió el 50, el año en que César culminó la conquista de las Galias. No carecerá, pues, de interés recordar a grandes rasgos la historia de ese nuevo mundo en los años que separan la niñez de Panecio del último magisterio de Posidonio. Durante ellos la todavía república romana consiguió el imperio sobre toda la tierra en torno al Mare Nostrum, las «tres partes» en que los griegos dividían la *Oikouméne* o mundo habitado. Al revisar la vida de ambos maestros hemos fijado ya algún hito de aquella gran sucesión de triunfos que

abrían una época. En 168 Macedonia caía en Pidna bajo el dominio romano. En 146 acaba la III guerra Púnica con la destrucción de Cartago y el mismo año Grecia es declarada provincia romana («Acaya»). Los cien años siguientes consolidan la conversión del Mediterráneo en lago romano y, en seguida, la conquista en profundidad de los países ribereños hasta los remotos mares exteriores, Atlántico y Negro: el sometimiento de la Galia Cisalpina, la Provintia e Hispania, la victoria de Mario sobre Yugurta en África y la de Sila sobre Mitrídates en Asia.

Son también cien años de luchas civiles entre patricios y plebeyos, los campesinos empobrecidos y las nuevas clases del Imperio, luchas que no menguan la unidad de acción histórica, como bien prueban las decisivas victorias logradas para la Roma de todos por las primeras figuras de las principales contiendas internas, Mario y Sila primero, Pompeyo y César después. En 133 y 123 mueren los Gracos, derrotados en sus intentos de reforma, como lo será a continuación la de Livio Druso y la protesta democrática de Mario. El vencedor de éste, Sila, emplea por primera vez el ejército contra romanos y ocupa la capital (88). Pompeyo vence en España a Sartorio, antiguo oficial de Mario, y aprovecha para consolidar el dominio sobre aquella difícil parte del Imperio, lo mismo que César, tras derrotar a Pompeyo (Farsalia, 48), ocupa Egipto; de modo que el Imperio resulta más reafirmado que debilitado o puesto en peligro por el curso de los acontecimientos y, al final del período, César logra un satisfactorio equilibrio entre facciones, en medio de la más gloriosa afirmación de poderío universal.

La gloria de Roma halló historiador e ideólogo en Polibio. Éste reconoció en la imperial república la realización ejemplar de la proporción de componentes monárquicos, aristocráticos y democráticos que Panecio juzgaba ideal para evitar la corrupción o carcoma interna que ataca a los estados si predomina exageradamente el principio propio de unos u otros, a saber, la unidad de mando, el elitismo o el igualitarismo.[26] Creyó también descubrir una *finalidad* en la historia: la institución de un Imperio Mundial que reuniera los logros de la cultura universal,[27] como si de la teoría estoica y la práctica romana resultase una apología del *Imperium Romanum*.

2.2. El estoicismo mitigado y romanizado de Panecio

No conservamos las obras de Panecio pero sí su contenido, reconstruido por Schmekel (*Die Philosophie der mittleren Stoa*, 1892) a partir de las de Cicerón (*De Officiis* y el libro I *De Legibus* en particular).

La primera novedad a que debemos atender en el conjunto doctrinal aprendido de Panecio por Cicerón no es la aparición de algo antes ausente en la escuela, sino al contrario, la desaparición de algo antes tenido por fundamental, la lógica. Pero en ello *sólo* hay que ver lo absorbente de la atención que el griego romanizado concede a la vida activa. No menos racionalista que los fundadores de la Stoa, Panecio se mantiene libre de todo misticismo (del que hay al menos importantes huellas en otros miembros de la escuela) y de voluntarismos como los que menudearán entre romanos, notablemente en Séneca. En éste abundan los *ataques* al valor de la lógica, mientras Panecio no hizo sino omitirla.

Respecto a la segunda base del sistema, la concepción de la *phýsis* desde su origen divino, Panecio distinguió tres tipos de «teología»: de los poetas, de los filósofos y de los estadistas. El primero simplemente lo rechazó, como un trivial infantilismo *necio* que «desfigura tanto los dioses que ni siquiera pueden compararse a hombres honestos». Para el segundo aceptó, como toda la escuela, el desplazamiento de la idea de «lo divino» desde la representación de *dioses* a la idea de *la* divinidad única e ilimitada; en cuanto a los dioses, a los primeros intentos de explicación alegórica (véase n. 24) prefirió la teoría de Evemero, que los relacionaba con beneméritos hombres eminentes de un pasado remoto. Pero Panecio advirtió que el pueblo, incapaz de apreciar el verdadero sentido de «lo divino», necesita de dioses, y que éstos pierden demasiado encanto si se humanizan al estilo evemerista. Así justificaba la necesidad de una *religión del Estado* que prescriba el modo de veneración a los dioses en el culto oficial y sirva de apoyo a la educación y control del pueblo (la «virtud política»).

Panecio enfatizó la conexión entre la vida mental y su base físico-fisiológica. En eso sigue, desde luego, el monismo de la Stoa en oposición al dualismo platónico, al que objetó (Cic., *Tusc.*, I, 3, 2) que las cualidades mentales pueden heredarse; pero debió ampliar considerablemente el tratamiento del tema. Se le atribuye una exten-

sa teoría sobre la influencia del medio, que permitía combinar la idea estoica de la naturaleza común (y el cosmopolitismo resultante) con el reconocimiento de las distinciones nacionales (hindúes, persas, etíopes, sirios), achacándolas a las circunstancias de tierra y clima; así, consideraba el clima templado favorable al desarrollo intelectual.[28] Análogamente empezaría a tomar en cuenta las diferencias individuales en la ética.

Caracteriza a la Stoa media y desde luego a Panecio el compromiso entre dogmas morales y exigencias de la vida real. Ante todo, la mitigación del ideal de la *apathéia*, hasta preferir otro nombre para el objetivo moral del sabio: *euthymía* (calma de ánimo, espíritu sosegado).[29]

En su *Historia de las escuelas* (*Perì Airéseon*) Panecio iniciaba, al parecer, la filosofía propiamente dicha con Sócrates, por haber sido éste quien la centró en el hombre. Pero, contra Platón, acentuó la unidad de «cuerpo» y «alma», inseparables y mutuamente dependientes: sin los sentidos no habría conocimiento y sin el cuerpo no habría acción; ni posibilidad de comunicación (ni, por tanto, de sociedad y cultura) sin el lenguaje. No sería *humano* el cuerpo sin el alma que lo vivifica. Con la muerte, el cuerpo se descompone y el alma desaparece y «se disuelve», como el humo en el aire.

No obstante, en Panecio hay un notable parecido (sin duda influencia) con la descripción platónica de la vida humana como un conflicto entre el *lógos rector* y los impulsos irracionales (afectos, sentimientos, pasiones, todo lo cual designa el término griego *páthos*); un «regreso a Platón» paralelo a la renuncia al radicalismo antiguo estoico de la *apatheia*. Los afectos no pueden, ni siquiera deben, ser *extirpados*, sino *dominados*; y, si lo están, pueden ser incluso útiles a la vida racional, como el «ánimo» que Platón representaba en el caballo blanco de su famoso mito. La *euthymía* se hace así posible en la armonía interna, la *choregía*, «acorde», como el que impone el buen director de orquesta, el *choregós*. Eso es lo que puede producir la verdadera felicidad (*eudaimonía*), subjetivamente caracterizada por un *bienestar* que en modo alguno es «indiferente». Panecio no llegó a reconocer que el dolor fuese un mal en sí, al contrario, lo estimó ocasión de probar, al dominarlo, la superioridad moral; pero distinguió entre placeres «naturales» y «antinaturales». En la constitución del hombre veía cuatro impulsos básicos cuya satisfacción *causa placer natural*: impulso hacia el conocimiento, hacia la supe-

ración, hacia la armonía comunitaria (social) y hacia la armonía interna. Cada uno tiene su «virtud» o capacidad propia, que juntas constituyen *la* 'virtud' (*areté*).[30]

En correspondencia con la mitigación de la tesis antipasional y con la insistencia en la armonía, Panecio subraya la idea de *cooperación*, deber cuya omisión por los epicúreos le alejaba aún más de éstos que el hedonismo. La idea no era ajena a la tradición estoica, pero es nuevo y muy propio del espíritu romano su desarrollo por el filósofo del círculo de Escipión.[31] Por obra suya pudo Cicerón llamar a la filosofía «maestra de la vida, inventora de las leyes, introductora de toda virtud», y se justifica el juicio de Dilthey de que «el sistema estoico romano fue el más eficaz que haya visto el mundo», porque en él «ocupa el primer plano la *virtud personalizadora* de la filosofía».[32]

Tienen, creo, mucho que ver con esto, junto a la tendencia romana a la acción y el interés por la vida pública, ciertas ideas básicas estoicas como la de totalidad y la de estructura de grupo. De la primera ya hemos hablado. De la segunda y de su fecunda aplicación a campos distintos se ha ocupado Sambursky a propósito del conocimiento físico de la naturaleza.[33]

Nadie expresará esas ideas de todo y cooperación aplicadas a la vida humana más clara y rotundamente que el emperador Marco Aurelio.[34] Pero ya Panecio las situó en el centro de la ética estoica, apartando ésta por completo del antiguo ideal cínico, con su desarraigo individualista. A Panecio refiere Nestle un texto de Cicerón (*De fin.*, V, 23, 65) bien elocuente:

> de todas las cosas buenas ... ninguna salta tanto a la vista ni tiene tan amplia acción como la unión de hombre y hombre [consistente en] una comunidad y reciprocidad de intereses y amor al género humano [que se extiende] primero bajo forma de parentesco de la sangre, luego de parentesco por alianza,[35] luego por la amistad y por último al vecino, al conciudadano, al aliado político, al amigo político y a la humanidad entera.

Con esa perspectiva se entiende que los ilustrados grecorromanos del círculo de Escipión viesen la formación de su estado mundial como un paso decisivo en la realización del ideal estoico.

El tratado de Panecio *Del deber*, base del *De Officiis* ciceroniano,

distinguía en el hombre dos «naturalezas», la *común* y la individual; pero ésta, determinada por el «carácter propio», lo estaba asimismo por la herencia, el medio y la profesión, de modo que dependía a su vez de lo común o social. La dualidad de naturaleza permitía fundamentar una dualidad de deberes: los comunes a todos y los propios de cada individuo. El cultivo de la personalidad armónica resultaba así en una propuesta práctica mucho más concreta que el bastante desencarnado ideal del sabio estoico, y la virtud de la *grandeza de ánimo* (*megalopsychía*) adquiría un aspecto inequívocamente *personal* sin mengua de su validez universal ni de su fundamento social. Humanidad y humanismo concuerdan por primera vez claramente en una *ética de la personalidad que es también ética social* y en la que un no formulado primado de la razón práctica permite afirmar la libertad del sujeto moral sin recurrir a las sutilezas de Crisipo.

En 2.1 adelantamos la teoría de la constitución política ideal. El *Del Estado* de Panecio iba al parecer dirigido a los romanos del círculo de Escipión, a cuyo Estado se refería, más bien que a una comunidad política abstracta. A ello habría que atribuir el que achacase el origen del Estado no, como Platón y Aristóteles, a la necesidad de superar la insuficiencia del individuo, sino a la de *asegurar la propiedad privada de la tierra*, y el que tuviese en cuenta las tensiones provocadas por la contestación, desde los Gracos, de los derechos de los antiguos propietarios. La búsqueda del equilibrio en que debía consistir la «buena constitución» debe entenderse atendiendo a esos factores, y lo mismo la *moralización* de la política, con la insistencia en la necesidad de que los miembros del Estado confíen en el jefe, le respeten y amen más que le teman, para lo que el jefe habrá de ser justo, imparcial e intachable en su vida personal y no guiarse nunca por la intención del propio beneficio.[36] A *todo* componente del Estado hay que imbuirle la convicción de que el bien o el mal del individuo son inseparables de los de la comunidad.

Finalmente, la acomodación de ideas estoicas a la realidad romana llevó a Panecio al tema de la guerra y sus atrocidades, pues, aunque compatible con la idea de servicio a una comunidad concreta y justificable desde ésta, la guerra chocaba demasiado bruscamente con la idea de comunidad universal y con la de justicia sin limitaciones. A Panecio remontan sin duda la noción ciceroniana del *derecho de gentes* y lo que el *De republica* dice sobre la «guerra justa»: sólo podrá serlo la basada en razones justas como la defensa, nunca las

debidas a pasiones desenfrenadas ni, desde luego, las que se inicien sin declaración previa.

2.3. La renovación del sistema en Posidonio

Pese a sus abundantes desviaciones, podemos concluir con W. Nestle que Panecio se mantuvo fiel a la idea básica de la Stoa: la unidad del *lógos*, la «naturaleza común» y la connaturalidad, en ella, de todo el género humano. Desde el punto de vista sistemático nada disonaba tanto de la filosofía de los fundadores como el abandono de la «lógica» y la consiguiente puesta en primer plano de la filosofía práctica. Panecio basaba ésta, por supuesto, en una concepción teórica de la naturaleza, pero sin los prolegómenos de lo que hoy llamaríamos filosofía del conocimiento.

Posidonio devolvió al primer plano el tema del conocimiento teórico.[37] Pero, perdida la confianza en los viejos dogmas especulativos por los ataques de los escépticos desde tiempos de Crisipo, apeló más al *saber empírico*, en el que buscó refuerzo a las doctrinas metafísicas de la escuela; y al progreso de ese saber se consagró él mismo como ningún otro estoico. Puede decirse, pues, que a la vez que renovaba el sistema que suscribía, *rearistotelizó* la filosofía y fue el último filósofo, en sentido aristotélico, del mundo clásico. Aunque ciertamente más erudito que creador, fue naturalista, geógrafo e historiador.[38]

Antes de establecerse en Rodas, Posidonio realizó extensos viajes que le llevaron desde Egipto, por todo el Mediterráneo, hasta las «columnas de Hércules» y el Atlántico, al que se asomó para observar el fenómeno de las mareas. En tales viajes acumuló conocimientos que le interesaban como naturalista, geógrafo e historiador; una suma de conocimientos que supo integrar en un sistema filosófico unitario, esencialmente sobre las bases del monismo estoico.[39] En todas las esferas del saber buscó «las causas de las cosas divinas y humanas», según su propia definición del objeto de la filosofía. Así, al descubrir que la Luna era la causa de las mareas lo juzgó prueba de lo que llamó «simpatía» o interrelación e influjo mutuo coordinado de todo cuanto compone la *phýsis* heraclíteo-zenoniana. Al desarrollo de aquella idea contribuyó él mismo con el concepto de «fuerza vital».[40]

Concibió la naturaleza como una estructura graduada que, ajustada en su conjunto y detalle por el *lógos* divino, asciende hasta el hombre en innumerables transiciones, desde las formas inorgánicas, pasando por las vegetales y animales, y seguiría con otros seres superiores al hombre, a los que dedicó su *De los héroes y los daimones.* Los «daimones», «seres de luz y fuego», llenarían el aire, lo que posibilitaría la relación con ellos. Esto, junto con la «simpatía universal» entre todas las partes de la naturaleza y la conexión orgánica de todo ser individual, justificaría una interpretación «racional» de la mántica.

A propósito de la historia humana Posidonio expuso una teoría de la civilización de la que sabemos por Séneca (*Ep.*, 90). A partir de la idea del idílico estado primitivo, tomada de Teofrasto y Dicearco,[41] describe el progreso de la civilización en términos semejantes a los propuestos por Demócrito y a los del mito de Protágoras que transcribe Platón en el diálogo de ese nombre, acomodando aquellas ideas al sistema estoico. Hombres amantes del saber («filósofos») instruyeron a los primitivos sobre la divina naturaleza común y la comunidad del género humano. La lucha por la propiedad fomentó el vicio e hizo precisa la intervención correctora de legisladores y fundadores de estados, para impedir la imposición de la fuerza bruta. Los sabios promovieron el progreso de la civilización con los más diversos inventos,[42] desde el arado a la arquitectura, y la constitución de las técnicas correspondientes; y los *filósofos* (ahora en sentido más estricto) se consagraron a mejorar la decaída condición moral, bien en la práctica política activa, bien en la dedicación a la teoría, que son en definitiva grados o formas de una misma *sophía.*

Posidonio desarrolló también una filosofía de la religión que nos ha transmitido Dion de Prusa. Las ideas religiosas proceden en parte de una kantiana admiración y respeto ante la maravilla del cielo estrellado, en parte de un sentimiento de gratitud por los dones de la tierra y de miedo al castigo debido a las malas acciones. Esas primeras concepciones son *comunes* a la humanidad, responden a algo radicado en la realidad misma («religión natural») de acuerdo con la idea estoica de «lo divino». Pero quedan por explicar las concretas y diversas religiones nacionales. Posidonio lo hace en términos de «ideas adquiridas», impuestas a la conciencia de la comunidad por sus poetas y sus legisladores. Aquéllos poniendo en circulación propuestas *voluntarias*, éstos con métodos *constrictivos y autoritarios*

dieron formas definidas a las ideas religiosas originarias, formularon y establecieron normas de vida y ritos, institucionalizaron *las* religiones y sus correspondientes morales, en parte correctas y acordes con la verdad natural, en parte erróneas, sin más justificación que la que les da su básica *razón común*.

En la ética propiamente dicha caracteriza también a Posidonio una ordenación de los deberes en la que la ética social predomina sobre la individual: los referidos al común origen natural, los correspondientes a la comunidad humana y, por último, los familiares. El carácter específicamente práctico de la ética se reafirma en el sentido de que el sabio, sin considerarse *cumplido* en la contemplación y la ciencia, ha de darse una actividad determinada al servicio de la comunidad (inspirada siempre, por supuesto, en la moralidad y no necesariamente política).

2.4. Los estoicos del Imperio

2.4.1. *El estoicismo romano*

La «Stoa media» correspondió al siglo y medio de formación del Imperio creado por la Roma republicana, y sus maestros fueron, como los fundadores, griegos o greco-asiáticos. La última etapa del estoicismo, de Musonio a Marco Aurelio, corresponde al Imperio propiamente dicho, durante siglo y medio más; en ella aparecen los maestros romanos. Pero el primero de los grandes, Epicteto, es también griego; y su colofón, el emperador Marco Aurelio, creyó obligado anteponer a la edición de sus propios pensamientos la declaración de haberse «adaptado a todos los usos de la educación griega» (*Pens.*, I, 6); y en griego los escribió, como en griego están escritas todas las obras estoicas, salvo las de Séneca.

Es, empero, patente la huella de Roma, presente ya desde Panecio. Dilthey [43] ha reunido ejemplarmente cuanto cabe decir a propósito de lo que llama «la posición volitiva romana», en contraste con la teorética o intelectualista de los griegos. Así, la principal aportación romana a las artes plásticas, el retrato, que se propone reflejar el carácter y disposición del personaje, con su culminación en la figura de *imperator* como expresión de poder; o, en literatura, lo que describe como *trama volitiva* del latín, puesta de relieve al comparar

Cicerón con Platón. Prescindimos del punto de vista del idioma, que sólo valdría para Cicerón (el cual no era ni se creía estoico)[44] y para Séneca (caso aparte, que estudiaremos en último lugar); pero la observación sobre el retrato puede valer bien de introducción a la filosofía de los estoicos del Imperio.

El tratamiento naturalista del retrato, a diferencia de los paradigmas canónicos griegos, es, dice Dilthey, el medio para expresar la realidad que no se puede ordenar y dominar mediante la intuición, pero «está ahí» resistiendo al intento de subordinarla estéticamente a un tipo. Tal realidad es, apostillo, un reto a superar, y no para *disolverla* en la idea, sino *afirmándola e instituyéndola en modelo*. Al romano le importa la ética y no la lógica, la firmeza y la capacidad de triunfo más que la sabiduría, si no es que identifica sabiduría con firmeza y capacidad de triunfo, aunque la firmeza haya de ser defensiva y *resignada* y la capacidad de triunfo se ejerza sobre todo *hacia dentro*: «aguanta y abstente».[45]

La «posición volitiva» romana produce lo que Dilthey llama *exterioridad de la teleología*, la conversión de la naturaleza en «cosa para la voluntad de poder». En la poesía, igual que en las *villas*, dice, «la naturaleza se transforma en expresión y medio de lo que el hombre elabora y disfruta». Hay mucha más *humanización* de la naturaleza que sentimiento de inserción en la misma, como había en la vieja Grecia.[46]

2.4.2. *De Musonio a Marco Aurelio*

La nómina de maestros estoicos (en Roma, más «directores espirituales» que pensadores al modo griego) se acrecentó a lo largo de los dos primeros siglos del Imperio. Desde un esclavo del I hasta el máximo emperador del II, todas las clases y rangos tuvieron representante al más alto nivel de prestigio intelectual. A todos les distingue un mismo aire de familia dentro de la línea ideológica iniciada siglos antes en Atenas, a la cual, con más o menos fidelidad, pertenecen.

El caballero Cayo Musonio Rufo (muerto en el año 81 d.C.) añadiría poco a la historia del pensamiento, pero fue «digno de respeto por la robustez y consecuencia de su carácter y por la armonía entre su doctrina y su vida» (Nestle).[47] Aunque él no escribió, se conservan

restos de sus *Diatribas* (recogidas por un tal Lucio) en distintos escritores en lengua griega. *Su* tema era la conducta, si bien su adhesión al estoicismo le hizo expresarlo de modo más griego: «la virtud no consiste *sólo* en saber teórico, es también ejercicio práctico, como la medicina o la música». La «vida según la naturaleza» consiste en el ejercicio de las virtudes, que culminan en el amor a los seres humanos («filantropía») y, dentro de ésta, en deberes especiales con la familia y la equiparación de mujer y hombre, sin olvidar sus diferencias. Musonio propugnó un vegetarianismo al menos parcial (seguramente por influencia del neopitagoreísmo, renovado por entonces en Roma) y una vida sencilla y endurecedora, de raíz cínica. Heredero y portavoz de la antigua idea estoica del *ciudadano del mundo* y defraudado en las esperanzas en el Imperio romano fomentadas por Panecio, él prefirió insistir en que el Estado histórico-empírico *debía* inspirarse en el modelo de la *ciudad universal* y mantuvo una militante actitud pacifista. Tácito (III, 81) cuenta cómo sufrió la burla de los soldados a los que predicaba los bienes de la paz durante las luchas del 69.

El discípulo más notable de Musonio fue Epicteto, en quien es común ver al moralista por excelencia del estoicismo romano. En enlace directo otra vez, probablemente por su condición de griego, con la antigua Stoa, pero libre, como ocurre desde Panecio, del esquematismo conceptual de Crisipo, restableció la convicción de que, si bien el objetivo del sabio es evitar la mala conducta, precisa no olvidar que ésta resulta de las ideas falsas: «inmoralidad es error», como enseñó Sócrates.

Epicteto (h. 50-138) era frigio, hijo de un esclavo; lo fue él mismo y quedó lisiado por los excesos de un amo brutal. Vendido a un cortesano de Nerón, sus dotes intelectuales y morales le valieron la emancipación, y a la muerte de Musonio, a cuyas clases se le había permitido asistir, dio lecciones él mismo. Desterrado con los demás filósofos por el emperador Domiciano (año 90), se trasladó a Nicópolis (Epiro), donde tuvo entre sus oyentes al futuro emperador Adriano, que le distinguiría con su amistad personal, y a Arriano, alto dignatario que redactó su *Enchiridion* («Manual») y los ocho libros de sus *Diatribas*.

Las líneas rectoras de la moral de Epicteto son las trazadas por Zenón y se desarrollan según el más puro estoicismo filosófico. La Lógica es la condición previa de la recta conducta (*Diat.*, I, 7, 28;

I, 17; II, 12 y 17; *Ench.*, 52, 2); es necesaria para la Física, como ésta lo es para la Ética (*Ench.*, I, 2, 2). Es menester que el sabio medite «lo que dice Zenón: los elementos del *lógos*, cómo es cada uno de ellos, cómo armonizan entre sí y las consecuencias que de ello derivan» (*Diat.*, IV, 8, 12). El hombre debe aceptar su condición y no querer lo que no depende de él, ni sufrir por lo que acontece según ley natural.[48] Pero su historia personal y el tiempo que le tocó vivir dan a ese desarrollo un tinte de renuncia, una inclinación ascética harto afín a veces a un cierto masoquismo, incluso un fondo casi permanente de resignación e inactividad propios de la acepción más popular del término *estoicismo*, pero realmente ajenos, como hemos visto, a la doctrina originaria.

Sobre las viejas bases teóricas y perdido el optimismo de los años políticamente creadores de Panecio y la curiosidad científica de Posidonio, el temple de ese último estoicismo es mucho más patético y *personal* que el de los anteriores. En él hay también heroísmo, pero más el del sufrimiento que el de la acción, afín, a menudo, al de los cristianos coetáneos: nada *temporal* tiene valor, a no ser la propia virtud, que tampoco puede enorgullecernos. La vida política no se rechaza, como en el epicureísmo, pero, si se asumen cargos públicos, hay que recordar que nos son profundamente indiferentes. Así, no se encuentra en Epicteto pensamiento político, ni siquiera ética social. El matrimonio no es rechazable, pero es mejor abstenerse, como de cualquier otra falsa satisfacción. «Cuando abraces a tu hijo o a tu mujer, dite que lo que abrazas es humano; entonces su muerte no te turbará» (*Ench.*, III). «Debes comportarte en la vida como en un banquete. Si se pone ante ti algún plato, puedes meter la mano y tomar tu parte. Si sólo te pasa por delante, no lo detengas ni metas la mano en él temerariamente; aguarda, apacible, a que vuelva a ti. Haz lo mismo con relación a tus hijos, a la mujer, a los cargos públicos, al dinero...» (*ibid.*, XV, 1). «Si sólo tienes aversión por lo que es contrario a la naturaleza en aquello que depende de ti, no caerás en nada por lo que tengas aversión» (*ibid.*, II, 1). «Puedes ser invencible si no te lanzas a ningún combate en que no dependa de ti vencer» (*ibid.*, XIX, 1). «Si miras como libre y tuyo lo que por naturaleza es esclavo y sujeto a poder ajeno, serás contrariado, te verás en duelo, turbado» (*ibid.*, I, 3). La consigna para el sabio resulta a Epicteto tan clara como sencilla: *aguanta y abstente*. Y, como un cristiano, llega a proponernos el más arduo heroís-

mo pasivo: amar a quien nos azota (*ibid.*, III, 22, 54) (Nestle, 1961, XXI).

El último maestro, Marco Aurelio (121-180), es la prueba final de la adaptabilidad del estoicismo y de lo fecundo de su inspiración moral. Su figura histórica y humana contrasta al máximo con la de Epicteto, y no sólo por la extrema lejanía de sus condiciones sociales, emperador y esclavo. Epicteto llevó una larga vida retirada y pacífica, forzada desde luego por su circunstancia, pero voluntariamente asumida; Marco Aurelio reprimió a los cristianos en el interior del Imperio y luchó contra los quades en la última empresa de extensión del poder romano, en la Dacia, donde encontró una muerte prematura. No obstante, Epicteto fue un «duro», aunque ejerciera su dureza más que nada contra sí mismo; y en Marco Aurelio reconocieron sus contemporáneos y la posteridad una naturaleza apacible y un talante conciliador, patente hasta en su lucha con los cristianos, tan distinta a la de otros emperadores. Igual talante exhibió en el plano de la polémica ideológica y escolástica. Aunque adscrito al estoicismo, fomentó en Atenas las actividades de las otras tres grandes escuelas (Academia, Liceo y Jardín), aprobó la idea académica de que sólo puede alcanzarse una verdad probable (pese a la presunta infalibilidad estoica) y citó a Epicuro sin acrimonia, llegando a insertar en su propio texto alguna sentencia del gran rival.[49]

Puede decirse, empero, que la doctrina del emperador[50] repite la del esclavo. El tono es menos dogmático, la exigencia de *apatheía* se expresa más suavemente, el humanismo y el ideal de la humanidad reaparecen con su mayor brillo, pero las líneas del sistema y la finalidad ética son iguales, con sólo algún cambio de proporción o énfasis; por ejemplo, en la ubicuidad de la idea del todo (véase 2.2 y n. 34) y la insistencia en la *koiné phýsis*. La lógica es la base indiscutible del sistema, aunque a él no le interesa personalmente su desarrollo.[51] La física es base inmediata y omnipresente de la ética: «nada harás bien en lo humano si no consideras su relación con lo divino» (III, 13); «reconocer siempre el mundo como un solo organismo, compuesto de una sola sustancia y una sola alma» (IV, 40); «un solo mundo compuesto por todas las cosas, una sola sustancia, una sola ley y una sola razón común a todos los racionales» (VII, 9). En un mundo así concebido la parte es por y para el todo, lo individual ha de considerarse en función de lo universal: «para toda parte de la naturaleza el bien es lo que exige la naturaleza del todo»

(II, 3, 2). El alma «es principalmente culpable cuando, en lo que depende de ella, se hace excrecencia y como tumor del cosmos; pues el irritarse con el acaecer natural es una defección a la naturaleza, de la que son parte las naturalezas de los seres que abraza» (II, 16, 2 y, casi literalmente, IV, 29, 3). Lo particular, lo eventual, son «cosas pequeñas, inestables» (VI, 36): «numerosos granitos de incienso sobre un mismo altar; uno cae antes, otro después; nada importa» (IV, 15). «La naturaleza del todo, de la sustancia del todo, como de cera, modeló un caballito; luego, refundido éste, de su materia compuso un arbolito, después un hombrecillo y luego otra cosa cualquiera» (VII, 23). «Te mantuviste en el mundo como parte. Serás absorbido por lo que te engendró, o mejor, recibido mediante una transformación en el *lógos* que te produjo» (IV, 14). «Pronto tu olvido de todas las cosas; pronto el propio olvido de ti por todos» (VII, 21). «La muerte no es otra cosa que un cambio de estado que agrada a la naturaleza del todo» (IX, 35).

Pero esa insignificancia no mengua la dignidad del hombre, *copartícipe* en el *lógos*, sobre todo si sabe unirse en acorde a la gran sinfonía de la naturaleza y la racionalidad: «Soy *miembro* de la comunidad de los racionales. Si, utilizando la letra rho, dices ser *parte*,[52] aún no amas a los hombres desde el fondo de tu corazón» (VII, 13, 2). Puesto que «formamos parte de un mismo cuerpo político» (IV, 4, 1) y «estamos hechos para la cooperación» (II, 1), el principal deber en el mundo de los hombres es «pensamiento justo y acciones para la comunidad» (IV, 33). La *apatheía* es sólo una *consecuencia del básico consentimiento* con el orden natural; pero, aunque la exprese en tono menos patético que Epicteto, una consecuencia necesaria y absoluta, sin límite ni concesiones. Marco Aurelio agradece a sus maestros que le enseñaran a ser siempre ecuánime («del mismo parecer», *hómonon*) «en los dolores agudos, en la pérdida de los hijos, en las grandes enfermedades» (I, 8, 2), a «no haber presentado *nunca* ni la apariencia de cólera u otra pasión, sino ser en todo máximamente imperturbable (*apathéstaton*)» (I, 9, 9); porque «en ocasión de cualquier dolor basta con decirse: no es vergonzoso, no lesiona a la inteligencia rectora» (VII, 64, 1), y un estoico debe renunciar definitivamente a toda instancia no racional:

«"Si apartas de lo que puede afligirte la *opinión* que te formas de ello, estarás a salvo." "¿Quién?" "Tu razón." "Pero yo no soy la razón." "Pues bien, que no se atormente tu razón; y si alguna otra

cosa en ti se encuentra mal, que ella se las componga"» (VIII, 40). «Quien teme los dolores teme lo que debe ocurrirle en el mundo. Y eso es impío» (IX, 1).

Ningún motivo estoico falta, pues, en la melodía ética que Marco Aurelio se dirige a sí mismo. Tan identificado está con la visión zenoniana del mundo y con sus raíces que, aunque incorpore la perspectiva romana introducida por Panecio, puede del modo más natural volver a las rotundas exigencias ético-racionalistas de los fundadores. Al cabo de su historia, el estoicismo tuvo en el emperador el más completo exponente de la moral fiel a las bases teóricas.

2.4.3. *El caso Séneca*

En una historia general del estoicismo tan breve como ha de serlo ésta, Séneca podría ser despachado en un corto párrafo. Especialmente yo cumpliría con remitirme a mi *Séneca y los estoicos* (García Borrón, 1956), donde di ordenada y detallada cuenta de sus *heterodoxias* y de su espíritu, distinto al de los griegos con los que tan bien sintonizó Marco Aurelio. Pero como aquí no se trata de la sistemática filosófica, sino de las ideas morales y políticas, es preciso añadir algo más.

Séneca es un estoico demasiado *sui generis* ya desde sus propias declaraciones de afiliación. Dice (a menudo) «nuestros estoicos», pero también «no hablo en lengua estoica» (*Ep.*, 13, 4). Le place mostrar que «esto agrada también a los estoicos, no por haberme puesto ley de no emprender nada contra lo dicho por Zenón o Crisipo, sino porque la misma materia permite que yo concuerde con su parecer; pues seguir siempre a un maestro es partidismo, no honradez» (*De ot.*, III, 1),[53] pero también que en los estoicos hay «paradojas» *no siempre creíbles* (*De Ben.*, II, 31, 1) y «muchas cosas dignas de ser cortadas a hachazos» (*Ep.*, 88, 8). «¿Es que no sigo a quienes me han precedido? Lo hago, pero también me permito encontrar, cambiar o abandonar algo» (*Ep.*, 80, 1).

Su más estridente heterodoxia fue despreciar la Lógica. Un silogismo, dice, a nadie hace héroe: «yo no relaciono estas cosas con la dialéctica: en favor de la verdad hay que obrar con más sencillez» (*Ep.*, 82, 19). Por no haberlo hecho critica a Zenón, y aún más a Crisipo, «hombre grande, *pero griego*», que «llena sus libros de tales

tonterías» (*De Ben.*, I, 4 y III, 8).[54] Y no se excuse la destemplanza con que las estimase nimias complejidades teóricas (así las llama a veces), extrañas a su «espíritu práctico de romano». También le enfada que Posidonio atribuya a *sabios* los inventos que han promovido la civilización (*Ep.*, 90, 7 y 11) y ve en la Historia y la Geometría «menudencias y niñerías» (*Ep.*, 88): «no importa lo que ocurrió a Ulises, sino *cómo navegar hacia el bien*» y «¿de qué me aprovecha saber dividir un campo si no sé repartirlo con mi hermano?». Ese desprecio por la teoría que no afecte *directamente* a la vida moral no revela espíritu práctico (pragmático), sino una *obsesiva* atención a lo «práctico» en el sentido griego (o kantiano) del término.

En cuanto a la «Física», en Séneca el mismo extremo primado de la razón práctica se combina con una falta de dogmatismo mayor y mucho más operante que en Marco Aurelio. La recta conducta no puede *resultar* del conocimiento de la «verdadera estructura» de la realidad, porque ésta no es una evidencia y aquélla sí. Otra cosa es que la convicción moral busque *apoyo* en las ideas metafísicas. En *Consolación a Helvia* (y otros lugares) se enumeran tesis metafísicas *discordes*: «quienquiera que fuese el formador del universo, sea el Dios omnipotente, sea una razón incorpórea, o el espíritu divino difundido por todo lo grande y lo pequeño con una igual tensión, sea el destino o la serie inmutable de las causas coherentes entre sí». La *Ep.*, 14, que reitera la duda entre el hado, el gobierno de Dios, el imperio del azar, concluye:

> *sea verdad cualquiera* de estas cosas o lo sean todas, debemos filosofar: ya nos aten los hados con su ley inexorable, ya esté todo dispuesto en el universo por la voluntad de Dios, ya sea el azar quien mueva los asuntos humanos, *la filosofía debe auxiliarnos*. Ella nos exhortará a obedecer a Dios de buen grado, a la fortuna con firmeza; ella te enseñará a seguir a Dios o a soportar el azar. *No hay necesidad de entrar ahora en esa disputa* ... ahora vuelvo a exhortarte a que *no dejes que mengüe o languidezca el vigor* de tu ánimo.

Así no es raro que Séneca, aunque llene sus obras de materiales de la escuela en que milita, parezca a veces platónico, o epicúreo. Propiamente es el espíritu, no la doctrina, lo que le distingue.[55] Dilthey puso en Heráclito y «el estoicismo riguroso» el primer hito de lo que llamó *idealismo objetivo*,[56] pero a Séneca le cuadra mucho

mejor el diltheyano *idealismo de la libertad.* Por eso *también en la ética difiere profundamente* de los estoicos. Se les separó clamorosamente a propósito de la Lógica, no le convencieron en la Física y *creyó* seguirles en la Ética, porque era una *rigida ac virilis sapientia.* Pero la moral estoica no era sólo rígida y viril, sino sobre todo *racional,* «sabiduría», que para los maestros griegos y sus auténticos seguidores significaba *teorización estructurada* de una imagen del mundo *de la cual derivar* la «conducta recta». El bueno lo es *porque* hace *lo debido,* o sea, lo que su razón le dice acomodado al orden cósmico; en Séneca, «buena conducta» es *lo que define con su ejemplo* el *vir fortis,* mientras que «lo real» es algo a *vencer* más bien que algo a comprender. «¿Para qué me haces detener más en las palabras que en las obras? Enséñame a ser más fuerte, más firme, igual en los vaivenes de la fortuna, *superior a ella»* (*Ep.*, 117). El varón fuerte *puede más* que las cosas externas (*De Prov.*, II, 1). Lo probó Augusto, «vendedor no sólo de las gentes extranjeras, sino también del dolor» (*Ad Pol.*, XV, 3), César, que «venció al dolor tan presto como solía vencer a cuanto se le oponía» (*Ad Mar.*, XIV, 3) y sobre todo Catón, a quien Séneca pone una y otra vez entre los maestros estoicos (por ejemplo, en *De Prov.*, II, 10).

El ideal moral de Séneca es el *vir fortis,* no el *sapiens.*[57] Así, opta por la libertad[58] aunque vea difícil probarla, y rezuma un *sentimiento trágico* (tan opuesto a la serenidad marcoaureliana) que culmina precisamente cuando más imbuido parece de doctrina estoica.[59]

En Séneca, más que de *base* para la ética, como en el estoicismo, habría que hablar de *foco* originario. Éste sería el *sentimiento de dignidad de la persona* y del poder de la voluntad moral. Un sentimiento tan vivo y, cabría decir, visceral que le lleva hasta lo que en puro estoicismo sería blasfemo («si nos llamara la naturaleza, de la que recibimos el primer préstamo, le diremos: toma mi alma *mejor que tú me la diste*; no vuelvo la espalda ni me escondo; dispuesto tienes por mí, *que lo quiero así,* lo que me diste *sin yo enterarme*: llévatelo», *De tran.*, XI, 3). Así puede definir nada menos que el Sumo Bien como *«el ánimo que mira con superioridad* a lo fortuito, contento con su virtud» (*De Vit.*, IV, 2) y proponer al hombre que «no admire sino a sí mismo» (*ibid.*, VIII, 3). En la naturaleza no ve la *razón* de la vida moral, sino si acaso un ejemplo ideal por su sobriedad e impasibilidad. La *humaniza,* atribuyéndole posibilidades puestas previamente como ideales éticos; y por lo mismo puede hablarle

de tú a tú, como acabamos de ver en el escandaloso texto del *De Providentia*, e incluso considerarla *antagonista* del «bueno» o palenque para la lucha de éste. La naturaleza golpea y hiere inevitable y constantemente, pero debemos mantenernos invictos (*Nat. Quaes.*, II, 59, 3). Puesto que *nos hace* sufrir, nuestra obligación no es no sufrir, sino *vencer al sufrimiento* (natural): «precisa derramar lágrimas, no plañir» (*Ep.*, 63). «El dolor al perder los nuestros es natural; ¿quién lo niega, mientras no sea inmoderado?» (*Ad. Mar.*, VII, 1). «El mejor medio entre la piedad y la razón es *sentir el dolor y reprimirlo*» (*Ad Hel.*, XVI, 1); «no sentir la propia desgracia es impropio del hombre, no soportarla es impropio del varón» (*Ad Pol.*, XVII, 2). Pero, «¿es propio de hombre fuerte soportar sólo lo leve?» (*Ep.*, 78, 17). «Ser siempre feliz y recorrer la vida sin recibir mordiscos en el alma es *ignorar la mitad de la naturaleza de las cosas*» (*De Prov.*, IV, 1). De ahí el sentimiento trágico y la consigna de «vencer el dolor, no embaucarlo» (véase nota 59); de ahí que escriba a su madre: «perdiste tantos males si no aprendiste a ser desgraciada» (*Ad Hel.*, II, 2) y la paradoja que gusta de reiterar; «te tengo por desgraciado puesto que nunca lo fuiste» (*De Prov.*, IV, 3), «tendrás tu bien cuando entiendas que *los más infelices son los felices*» (*Ep.*, 124, 24).

Por lo demás, el sabio no es una excepción, como en la Stoa. «A nadie le tocó en suerte nacer impunemente» (*Ad Mar.*, XV, 4) y «a cualquiera puede acontecer lo que ocurre a cualquier otro» (*De tran.*, XI 8), de modo que «hay que considerar óptimo al menos malo» (*ibid.*, VII, 5). La dignidad y la posible grandeza del hombre radican justamente en que *puede determinarse* a sí mismo y mantener firme su ruta *sin dejarse vencer*: «He aquí un *espectáculo digno* al que mira Dios atento a su obra ... he aquí un digno émulo de Dios, *un varón fuerte resistiendo a la mala fortuna*» (*De Prov.*, II, 9). Y esa capacidad puede darse en cualquier hombre. «La filosofía no rechaza a nadie» (*Ep.*, 44, 2). «A nadie está vedada la virtud, a todos es accesible, a los libres y a los libertos y a los esclavos, a los reyes y a los desterrados. No hace acepción de familia ni de patrimonio, *con sólo el hombre se contenta*» (*De Ben.*, III, 18, 2). «Incluso el criminal sigue siendo hombre, y en cuanto tal digno de respeto, por lo que es inhumano echarle a las fieras» (*De Brev.*, XIII).[60]

Ningún moralista clásico llevó más lejos la idea de la *igualdad natural de los hombres*. «—Son esclavos. —Antes bien, hombres.

—Son esclavos. —Antes bien, camaradas. —Son esclavos. —Antes bien, amigos humildes ... Las costumbres se las da cada uno a sí mismo, el papel social lo da el acaso ... Es esclavo, pero quizá libre en cuanto al ánimo» (*Ep.*, 47, 1, 15 y 17). «*Ni nosotros podemos mandar todas las cosas ni están los esclavos obligados a obedecerlas todas*» (*De Ben.*, III, 2, 3). «Siervo o libre, ¿qué cambia? Dondequiera que hay un hombre hay lugar para el beneficio» (*De Vit.*, XXIV, 3). En consecuencia, las diferencias de poder, riqueza o condición social, las sanciones externas, honores o castigos, no son pertinentes para juzgar la calidad humana. «Entre dos hombres buenos no es mejor el más rico, no más que si entre dos con igual conocimiento del pilotaje llamases mejor al que tuviera un navío más grande y hermoso» (*Ep.*, 73, 12). «Acerca del hombre no importa saber cuántos cultivos posea, con cuánto dinero especule, por cuántos sea saludado ... sino cuán bueno sea» (*Ep.*, 76, 15). «Deja a un lado la riqueza, la casa, la dignidad, si quieres pesarte a ti mismo» (*Ep.*, 80, 10). «¿Quién hay tan ciego para ver la verdad que juzgue ignominiosa para Catón la doble repulsa en su demanda de la pretura y el consulado? La ignominia fue para pretura y consulado, *que habrían recibido honor de la persona de Catón*» (*Ad Hel.*, XIII, 5). Nadie expresó con tal rotundidad el *respeto* debido a la nuda humanidad: «*homo, res sacra homini*» (*Ep.*, 95, 33); «entre sus seres más elevados la naturaleza no tiene de qué se honre más» (*De Ben.*, VI, 23, 7).

Por último, y sin que para él dejara de ser compatible con la defensa de *las* patrias particulares,[61] Séneca extendió asimismo su proclamación de la radical igualdad humana a la superación de esos particularismos: «¡qué ridículas son las fronteras de los hombres!» (*Nat. Quaes.*, I, pref. 9) y echó de menos un tratamiento más concreto de la idea estoica de derecho natural, que distinguiese entre la más bien mítica y ucrónica referencia al «Estado primitivo» y la posible validez para el *actual* «Estado corrompido», con una regulación de las conductas de todos los hombres (*De Ira*, II, 27) (Stampa, 1950).

Así, por una ironía más de la historia, un hombre que *no* participaba de la *weltanschauung* estoica, y cuya *personal* actitud moral distó de ser ejemplar,[62] fue quien más adelante llevó la defensa de la dignidad humana y la exigencia ética de la extensión *universal*, en todos los sentidos del término, de los derechos del hombre.

Bibliografía

Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1903-1905.
Arnold, E. V., *Roman Stoicism*, Cambridge Univ. Press, 1911; 1958.
Barth, P., *Los estoicos*, trad. cast. de Recasens Siches, Revista de Occidente, Madrid, 1930.
Bréhier, E., *Chrysippe*, Col. «Les grands philosophes», París, 1908.
Ehrenberg, V., *The Greek State*, II, *The Hellenistic State*, Methuen, Londres, 1969².
Elorduy, E., *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Dieterich, Leipzig, 1936.
Fritz, K. v., *The theory of mixed constitution in Antiquity*, Columbia Univ. Press, Nueva York, 1954.
García-Borrón, J. C., *Séneca y los estoicos*, Inst. Luis Vives, CSIC, Barcelona, 1956.
—, «Los estoicos y Platón en los apologetas del siglo II», en *Convivium*, n.os 17-18, Barcelona, 1964.
Hicks, R. D., *Stoic and Epicurean*, Longsmans, Londres, 1910.
Huby, P., *Greek Ethics*, Liverpool Univ., Macmillan, Londres, 1967.
Nestle, W., *Griechische Geistesgeschichte (von Homer bis Lukian)*, A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1944. Trad. cast. de M. Sacristán, *Historia del Espíritu Griego*, Ariel, Barcelona, 1961.
Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Gotinga, 1948-1949.
Reinhardt, K., *Poseidonius*, O. Beck, Munich, 1921.
Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, 1969.
Sambursky, S., *The physical world of late antiquity*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1962. Trad. cast., *El mundo físico a fines de la antigüedad*, Edit. Universitaria, Buenos Aires, 1970.
Smith, T. V. (ed.), *From Aristotle to Plotinus* (de la serie *Philosophers Speak for Themselves*), Univ. of Chicago Press, 1956 (atiende muy ampliamente a los estoicos).
Stampa, J. M., *Las ideas penales y criminológicas de L. A. Séneca*, Publicaciones de los seminarios de la Facultad de Derecho, Valladolid, 1950.

Notas

1. El matemático y geógrafo Eratóstenes (275-194) fue quien primero se autodenominó *filólogo*, para distinguirse, en calidad de lo que hoy llamamos científico, de los «filósofos». Éstos serían, para él y los demás científicos especializados al modo alejandrino, maestros de vida moral (Suetonio, *De Gram.*, 10).

2. Allí su derrota ante la liga aquea le permitió comprobar que «el sabio no vale en principio también para estratega» (Nestle).

3. Más tarde, en Roma, C. Blosio, amigo de Tiberio Graco, influyó en la política de éste (Blosio había sido discípulo de Antípatro de Tarso, el último maestro de la Stoa antigua).

4. Como sabemos, incluían las herencias ética y dialéctica de Sócrates, representadas respectivamente por cínicos y megáricos.

5. Diógenes de Babilonia decía que el sonido articulado del lenguaje «brota de la facultad de pensar» (*dianoías*) y sirve para nombrar las cosas».

6. Zenón debió de ser el primero en usar el término. Entonces no significaba lo que hoy (lógica *formal*, cuya conceptuación y desarrollo serían la gran innovación de Crisipo), sino una difusa filosofía del lenguaje, una reflexión teórica y una serie de investigaciones que tendrían su origen en su cotejo del griego con el fenicio materno; y, junto con eso, el tema de la captación de la realidad que hoy llamamos teoría del conocimiento.

7. La fonética, la clarificación de las formas de flexión nominal y verbal, la teoría de los tiempos. En ésta distinguía, al modo semita, entre formas indicativas de la duración o de la perfección de la acción.

8. Cleantes la describió como la huella de un sello en la cera. Crisipo objetó que de ese modo las sucesivas borrarían las anteriores, y prefirió hablar de una *alteración* (*heteroíosis*) operada en la mente.

9. El término *prolépseis*, tomado de Epicuro, parece introducido en la Stoa por Crisipo. Significa 'anticipación'.

10. La parte de la «Lógica» correspondiente a lo que hoy llamamos así (en Crisipo, el estudio de lo *lektón*, lo significado por el *lógos*, y de las aserciones susceptibles de verdad o falsedad) importa menos para lo que ahora nos ocupa.

Quien desee mayor información sobre el tema puede consultar H. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley Univ., Los Ángeles, 1953; W. y M. Kneale, *Development of Logic*, cap. 3.º, Oxford Clarendon Press, 1962, pp. 113-176; M. Mignucci, *Il significatio della logica stoica*, Patron, Bolonia, 1965.

11. El detalle de la aplicación de esas ideas básicas al conocimiento científico de la naturaleza, aparte de los inevitables excesos especulativos y la superficialidad y escasa elaboración de los datos a disposición de aquellos pensadores, puede omitirse en un resumen de sus ideas ético-políticas. Quien desee ampliar el conocimiento de la *física* estoica (en el sentido actual del término) a la luz de criterios científicos o de historia de la ciencia, puede consultar con provecho Sambursky, 1970. Para nosotros, aquí el mayor interés corresponde, con lo ya dicho, al tratamiento de las dificultades con que tropezó la idea de la *racionalidad teleológica* de la naturaleza.

12. «Podemos suponer que los monstruos son fracasos análogos de finalidad en la naturaleza» (*Phys.*, 199, b2).

13. Para ello distinguió entre causas determinantes o principales y causas condicionadas (contribuyentes, cooperadoras, *adjuvantes*) (Crisipo, frag. 974).

14. Un episodio importante fue el descubrimiento de la exótica filosofía india encarnada en los *gimnosofistas* («sabios desnudos») en los que Onesícrito, historiador de Alejandro, vio una capacidad de ascesis y ausencia de necesidades superior a la de los cínicos. Los gimnosofistas impresionaron igualmente a Pirrón, el primer escéptico, partícipe también en la expedición de Alejandro a Oriente.

15. La historia nos informa de cómo éstos van siendo cada vez menos, mientras aumentan los que necesitan *fe* en algún mensaje salvífico, milagroso o extático, que solicitara *más su esperanza que su comprensión racional.*

16. Los estoicos hablan de *oikeiosis*, 'conciliación', «amistad consigo mismo», es decir, con la propia naturaleza de ser racional, a la que acompaña el sentido ético de la responsabilidad, que brota en el hombre al salir de la infancia.

17. Zenón las reducía a cuatro fundamentales: placer, concupiscencia (lujuria o codicia), ansiedad y miedo.

18. La rígida exigencia de Zenón sería discutida y reducida en la escuela, como veremos. Su discusión, junto con la revisión de la teoría de los *adiáphora*, llevó hasta admitir una «buena vida» (*eupátheia*) con disfrute de afectos «nobles». Zenón creía adecuado a nuestra naturaleza el deber de racionalidad estricta, pero aceptaba que sólo el sabio logra superar las pasiones. Él mismo, rico e influyente, se mantuvo fiel a su doctrina hasta el punto de que su ascetismo le valió las burlas de la comedia (Nestle, 1961, XVII).

19. También aquí la doctrina es una, mas hay diferencias de énfasis. Zenón destacaba como fuente de toda virtud la *phrónesis* o 'meditación', Cleantes la 'fortaleza' (*krátos*), Crisipo la sabiduría entendida como 'ciencia' (*sophía*).

20. Al final del período, cuando la hostilidad al matrimonio amenazaba el futuro de la población, Antípatro escribió un *Del matrimonio* que presentaba la formación de familia como una exigencia de la naturaleza.

21. Recuérdese la reforma de Cleomenes (véase 1.1).

22. Ya estaba en germen en los cínicos, desde supuestos individualistas. Zenón (*Del Estado*) escribió: «No deberíamos creer en estados o poblaciones divididas, cada una con su derecho, sino que todo hombre es nuestro compatriota y conciudadano. Debería haber sólo una forma de vida y un orden estatal, como un rebaño se cría según una misma ley». Crisipo veía en los estados particulares aberraciones del estado universal exigido por la naturaleza. Véase Nestle, 1961, XVII.

23. Taciano, *Adv. graec.*, 3. Véase también Hipólito, *Phil.*, 21, 1.

24. No obstante, los estoicos, aunque a nivel racional, criticaron las creencias tradicionales, defendieron más que se opusieron a la existencia de la religión popular, en la que veían un apoyo a la moral del hombre común. Para compatibilizar esa actitud con las exigencias teóricas buscaron en principio explicaciones alegóricas racionalizadoras de los mitos o ritos tradicionales, al modo de Heráclito. Panecio se apartó de esa línea explicativa. (De la justificación estoica de la mántica nos ocuparemos en 2.3.)

25. Polibio de Megalópolis (201-120), educado desde niño en ambiente político, como hijo del estratega Licortas, fue llevado a Roma tras la derrota de Pidna entre los mil rehenes tomados por los romanos. Allí fue pedagogo de los hijos del vencedor, Paulo Emilio. El segundo de éstos, Escipión Emiliano, se hizo su apasionado admirador. Polibio le acompañó en la III guerra Púnica, ante las ruinas de Cartago y en las de Numancia (133). Como Tucídides, escribió una historia para estadistas, construida con los *hechos* y orientada a la búsqueda de sus *causas políticas.* Hemos de ver las ideas contenidas en ella, muy afines a las de Panecio.

Para textos de Polibio, véase T. V. Smith (ed.), 1956.

26. Pol., VI, 4, 10, 11. La tesis se refiere al análisis platónico del «ciclo de las constituciones» (*Rep.*, lib. VIII). Véase von Fritz, 1954.

27. «Los romanos han sometido no sólo partes dispersas, sino la tierra entera, toda la *Oikouméne*» (Pol., I, 3, 4).

28. También aquí Polibio coincide con Panecio. Hablando del rudo carácter de los arcadios lo explica por el ambiente ingrato y frío, y generaliza: «Adaptarse al ambiente es ley natural para el hombre. Ésta y no otra es la causa de las diferencias más importantes entre pueblos... en carácter, figura, color y la mayoría de nuestras actividades» (IV, 21).

29. Séneca recuerda que el término procede de Demócrito. Lo hace al justificarse por introducir él mismo el término latino *tranquillitas*, *«nec enim imitari et transferri verba ad illorum formam necese est»* (*De tran.*, II, 3).

30. Como en Platón, son cuatro virtudes, y llevan nombres que también Platón utiliza; pero en Panecio la «justicia» no es la virtud *total* (ésta sería más bien la *sophrosýne*, que corresponde al impulso hacia la armonía interna), sino la virtud *social*, más cerca en esto del sentido que le dio Aristóteles.

31. Su discípulo Hecatón dedicó un *De los deberes* a Q. Aelius, un sobrino de Escipión que fue *tribunus plebis*. El libro establecía como criterio moral de la conducta no el éxito, sino el carácter.

32. «Método histórico para determinar la esencia de la filosofía», en W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, FCE, México, 1945.

33. Sambursky, 1970, cap. 3. Tras referirse a la tendencia de los antiguos al enfoque antropomórfico de los problemas físicos (opuesto a la tendencia moderna a considerar la vida «un capítulo de la física o de la química»), habla de que «en la naturaleza inorgánica asimismo *el hecho de obrar juntos* aumenta la fuerza del todo» en mayor proporción que la que correspondería a la suma lineal de las unidades componentes; y, en la subsiguiente apreciación positiva de determinadas ideas físicas de Juan Filóponos, añade: «la influencia de las ideas estoicas acerca de la relación del todo con sus partes se advierte claramente en el ejemplo de la asociación de hombres que arrastran una barca "a la sirga" ... Los estoicos definían toda una jerarquía de estructuras que empezaba en el extremo inferior por una simple aglomeración de individuos y se elevaba hasta la estructura del organismo en que cada parte sólo existe en constante interacción con el todo. Ésta, cuando se la considera un organismo, es más que una simple adición de sus partes; [como] el sustantivo y sus diferentes letras y sílabas, que sólo adquieren sentido semántico en el contexto de toda la palabra... A quienes arrastran "a la sirga" la finalidad común y convergente les une en un todo orgánico más poderoso que la suma de las fuerzas de todos los que arrastran individualmente».

34. «Considerar siempre esto: cuál es la naturaleza del todo y cuál la mía, cómo soy parte del todo» (*Pens.*, II, 9). «La razón por la cual somos seres racionales nos es común ... siendo así, somos parte de un cuerpo comunitario» (*ibid.*, IV, 4). «Lo principal en la constitución humana es su carácter solidario» (VII, 55). «No puedo indignarme con mis parientes [los demás seres humanos] pues estamos hechos para cooperar, como los pies, las manos, las pupilas, las dos hileras de dientes» (II, 1). «¿Qué es, pues, lo que ha de preocuparnos? Sólo una cosa: pensamiento justo y acciones para la comunidad» (IV, 33).

35. Por testimonio del propio Cicerón (*De off.*, I, 58) sabemos no obs-

tante que Panecio se interesó poco por la familia, a la que sólo tangencialmente se refirió en sus obras.

36. Panecio debió de subrayar con energía la importancia de la personalidad política rectora. Una vez más, la encontramos igualmente en Polibio. Véase «La historiografía», en Nestle, 1961.

37. Fue una autoridad en filosofía de la matemática. Proclo (*Comentarios a Euclides*) le cita a menudo, en materias como el concepto de teorema o los teoremas de existencia.

38. En especial, de la cultura. Por otra parte, cierta inclinación a lo misterioso y místico, que suele atribuirse a su origen oriental, extendió su interés hacia algo así como lo que los modernos han llamado *ciencias ocultas*. Así ayudó al sincretismo Oriente-Occidente propio de su época e, inesperadamente, a la ya próxima victoria de la mística.

39. Geografía e historia quedaron vinculadas según sugerencias de Panecio (la influencia del clima en la naturaleza y vida de las naciones). Las ideas de Posidonio sobre la tierra y los mares le hicieron creer posible alcanzar la India navegando hacia el oeste y fueron seguramente la base de la profecía del descubrimiento de América que se acredita a Séneca.

40. Cf. la idea estoica del «todo» considerada en 2.2 (véase nota 33).

41. Dicearco fue un aristotélico siciliano que dio una interpretación racionalista al mito de la edad de oro: la época primitiva parecía feliz sencillamente porque, en ausencia de la cultura, ignoraba los males propios de ésta, en especial la lucha por la propiedad (Nestle, 1961, XVII).

42. Séneca disiente en esto del viejo maestro. Véase 2.4.3.

43. *Op. cit.*, «Los pueblos del Mediterráneo», en *Historia evolutiva de las visiones de la vida y del mundo.*

44. Cicerón se consideraba más bien «académico», en el sentido propio del *probabilismo* de la II (o «Nueva») Academia. Hoy se le conceptúa en general como ecléctico. En todo caso, es indudable su importancia para la historia del estoicismo, según hemos podido ver ampliamente en 2.2, tanto por la difusión en su tiempo y conservación para la posteridad de las ideas de Panecio, cuanto por su propio desarrollo de la noción, originariamente estoica, del *derecho de gentes*. La perspectiva moral-psicológica del pensamiento político clásico suele abordarse precisamente a partir de los escritos de Cicerón. Así, en el volumen I de Robert D. Cumming, *Human Nature and History*, University of Chicago Press, 1969.

45. Lo propiamente estoico será la teorización de ese ideal mediante una lectura del estoicismo griego en clave volitiva. Séneca, como veremos, irá más lejos.

46. Todos podemos estar muy condicionados por tópicos originados en Hegel, Mommsen y Dilthey. Como otros muchos tópicos, en especial si poseen orígenes tan plausibles, éstos no carecen de base; pero tampoco de problemas para los amigos de caracterizaciones históricas simplistas.

47. Fue desterrado por su oposición a Nerón y luego también por Vespasiano, seguramente a causa de las ideas pacifistas de que hablamos en el texto.

48. «Uva verde, uva madura, uva pasada; todo se transforma, no para pasar a lo que no es, sino para pasar a lo que ahora no es» (*Diat.*, III, 24). «Zeus

ordenó verano e invierno, fecundidad y esterilidad, virtud y vicio y todas las oposiciones como ésas para la armonía del todo» (*ibid.*, I, 12, 16).

49. *Pens.*, VII, 64 y IX, 41. El hecho es más que insólito. Con la sola excepción, esperable y muy distinta, de Séneca, los estoicos, de Cleantes a Posidonio, se ensañaron en la doctrina rival o en la persona de sus representantes, cuando no en ambas cosas. Incluso Epicteto, en cuyo tiempo la polémica había bajado de tono, sigue inflexible y violento en su condena del epicureísmo (expresamente, en *Diat.*, I, 23 y II, 20).

50. Su obra (*Tà eìs heautón*, «lo dirigido a sí mismo») suele traducirse por *Pensamientos* o *Soliloquios*. Fue escrita durante la campaña contra los quades.

51. Sobre todo en su aspecto formal. En la noseología Marco Aurelio mantiene el sensualismo de la escuela, y la «representación cataléptica» como criterio de verdad. Véase 1.2.2. Del propio Marco Aurelio, *Pens.*, IV, 22; VII, 54; IX, 6.

52. Marco Aurelio juega con la diferencia que en griego tienen las dos palabras subrayadas, respectivamente *mélos* y *méros*.

53. Violando la «disciplina de partido» (*invitis nostris*, *De Vit.*, XIII, 1), Séneca *corona* muchas de sus *Epístolas* con lo que llama «dichos egregios de Epicuro» (*Ep.*, 21, 9). Véase nota 49.

54. Suelo insistir en que en la copiosa producción de Séneca no hay un solo tratado de «Lógica» y sí, en cambio, muchas tragedias. El héroe *en lucha con el destino* es además imagen habitual en sus obras morales («el único espectáculo digno de un dios», lo llama en su *De Providentia*).

55. Tampoco se trata de eclecticismo. Pocos autores tienen la *coherencia interna* de Séneca, por mucha incoherencia lógica que haya en los textos de éste.

56. *Op. cit.*, «Los tipos de concepción del mundo».

57. «La virtud sin adversario languidece» (*De Prov.*, II, 4). «Atravesaste la vida sin adversario; nadie, ni tú mismo, sabe lo que puedes» (*ibid.*, IV, 3). «No me indigna que la virtud sea puesta detrás del placer, sino que se les compare. La virtud desprecia a ese... *afeminado* bien» (*De Ben.*, IV, 2, 4). «La virtud es algo elevado, excelso, regio, invicto e infatigable; el placer, algo mezquino, servil, débil, flojo ... casi siempre escondido, blando, sin vigor, pálido o cubierto de afeites» (*De Vit.*, VII, 3), «su seguidor parece afeminado, quebrantado, menos hombre» (*ibid.*, XIII, 4). «Enfurecerse en la ira es *mujeril*» (*De Clem.*, I, 5, 5). «¿Qué hay tan bajo y mujeril como dejarse consumir por el dolor?» (*Ad Pol.*, VI, 2).

Claro está que eso es compatible con el racionalismo, sin lo cual Séneca no habría podido proclamarse estoico. El dominio de sí mismo sólo es posible por imperativo de la razón. Por eso no se da en la locura ni en la embriaguez (*Ep.*, 83).

58. No en el sentido estoico prespinoziano, sino en el de *libertad de acción*: «Me ha salvado la vida y la libertad, más importante que la vida, ¿cómo podría agradecérselo suficientemente?» (*De Ben.*, II, 35, 3). «Para que sepas que la ira tiene en sí algo de noble, repara en que son libres los pueblos más iracundos» (*De Ira*, II, 15, 1). Cuando esa libertad es impedida queda el camino del suicidio, que Séneca alaba en Catón (*De Prov.*, II, 10) y en otros: «¿Deberé pensar que la fortuna lo puede todo en el que vive, en vez de pensar

que nada puede en quien sabe morir?» (*Ep.*, 70, 7). «La fortuna teme a los fuertes y acosa a los cobardes» es un verso de *Medea*, pero podría figurar en cualquiera de las obras morales de su autor.

59. «Actúen otros blanda y acariciadoramente, yo he decidido luchar con tus penas» (*Ad Mar.*, I, 5). «Vencer tu dolor, no embaucarlo» (*Ad Hel.*, IV, 1). Mi sabio, dice Séneca, «siente los males y los vence», a diferencia del estoico, que «ni los siente siquiera» (*Ep.*, 9, 1 y 3). Hay que luchar, y no importa que la victoria, como *estado de salvación*, sea inalcanzable, pues *la victoria está en la lucha misma*. «Nos faltarán las lágrimas antes que los motivos de derramarlas» (*Ad Pol.*, IV, 2), pero el buen luchador «si ha caído, lucha de rodillas» (*De Prov.*, II, 6): «si cayó siendo grande, como grande yace» (*Ad Hel.*, XIII, 8).

Unos capítulos de *Nat. Quaes.* (II, 35 y ss.) se ocupan de la libertad a partir de la definición de *Fatum* (*Heimarméne*), «necesidad de todas las cosas y acciones, que ninguna fuerza puede romper». Sigue la habitual dialéctica de la teodicea: ciertas cosas quedaron *suspensas* «de modo que puedan ser llevadas a buena parte *si* se invoca el favor de los dioses, lo cual no es contra el hado, sino que está comprendido en éste». Pero entonces, *el que se invoque o no* también será *necesario*. Al parecer así ineludible la conclusión de que «nada queda a nuestra voluntad», Séneca *afirma sin más la libertad*.

60. Séneca manifestó aborrecer la idea de ejercer la función de juez, «vestir la perversa toga del magistrado» (*De Clem.*, I, 5).

61. «No hablo de esa filosofía que pone al ciudadano fuera de la patria» (*Ep.*, 95). «Si alguien me ayudase a mí pero moviese armas contra mi patria, perdería todos sus méritos y el agradecimiento se volvería delito» (*De Ben.*, VII, 19, 9). En todo caso, sea el que sea el radio de la comunidad, «para el hombre cuerdo las cosas públicas tienen más fuerza que las privadas» (*De Clem.*, I, 4).

62. Sobre todo si se le ve en perspectiva estoica; no tanto si se emplean *sus propios* criterios. Cuando hacía uso de éstos no predicaba la *abstención* de riquezas, placer o dignidades, sino la *no sumisión* a las mismas, o, mejor, *su dominio*: «sepamos que los bienes son esclavos nuestros» (*Ep.*, 74, 17), «no niego que haya que ser indulgente [con el cuerpo], niego que se le deba servir» (*Ep.*, 14, 1); «tendremos el placer, pero seremos sus dueños y moderadores», «quienes se le entregan ... pierden la virtud y no tienen el placer, sino el placer a ellos» (*De Vit.*, XIV, 1). «En fin, las riquezas son mías, tú eres de las riquezas» (*ibid.*, XXII, 5).

Por otra parte, en cuanto a su labor de gobernante (para cuyo juicio detallado no es éste el momento) conviene recordar que por providencia suya se prohibieron las muertes en los juegos de gladiadores, y que Trajano llamó a los cinco años de gobierno efectivo de Séneca «los más afortunados de la monarquía».

Manuel Fernández-Galiano

EPICURO Y SU JARDÍN

Platón muere en plena actividad el 348 a.C.; Epicuro, hijo de Neocles y Queréstrata (Dióg. Laerc., X, 1),* ateniense también (del demo de Gargeto y tribu de los Filaidas), pero nacido en Samos, donde su padre (que vivió hasta la madurez del filósofo como para ayudarle económicamente, según se mostrará) era cleruco o colono de la isla avasallada el 352 a.C. y probablemente maestro de escuela, viene a este mundo siete años después, el 341 a.C. (14; el día era el 7 de Gamelión, a primeros de febrero). Tras la posible frecuentación en Teos de las aulas del atomista Nausífanes y el período de efebía, aproximadamente entre el 323 y el 321 a.C., la expulsión de los citados colonizadores por las mismas fechas (1), una estancia en la minorasiática Colofón (tal vez entre 321 y 311 a.C.) y otra semejante en las también anatólicas (15) Mitilene (quizá 311-309 a.C.) y Lámpsaco, regresa a Atenas el 307 o 306 a.C., a los 34 años (2), para no abandonar ya jamás, excepto en breves ausencias (10), la antaño gloriosa ciudad que iba a corresponder a su fidelidad y sus méritos (9) con estatuas de bronce y otros honores. Y que la posteridad no le olvidó lo demuestra, entre tantos datos como aduciremos, el no sensacional epigrama que le dedicó en el siglo III d.C. Ateneo de Náucratis y que recoge D. L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge, 1981, p. 110:

«¡Hombres, ponéis vuestro afán en lo vano y el lucro / y sois insaciables de guerras y querellas! / Entre exiguos confines al oro

* En lo sucesivo daremos las citas de dicho libro solamente con indicación del párrafo.

la naturaleza / puso, aunque infinitos los juzguen los necios. / Esto el hijo sagaz de Neocles oyólo a las Musas /o tal vez a los trípodes sagrados de Pito.»

En esa cincuentena escasa de años, del 348 al 306 a.C., la situación ha cambiado radicalmente en Grecia. El filósofo de la Academia contempla un siglo relativamente anodino en que, después del desastre ante Esparta del 404 a.C., Atenas todavía abrigaba ilusiones imperiales y sus ciudadanos, con idealistas como Demóstenes al frente de ellos, se defendían como podían contra la amenaza macedonia y soñaban aún con una hegemonía parecida a la de otros tiempos: pero a fines del siglo IV a.C. los sucesos se habían ido desarrollando a un ritmo estremecedor.

Después de Queronea (338 a.C.) se sucedieron la entrada en escena del genial Alejandro como sucesor de su no menos inteligente padre Filipo (336 a.C.); las increíbles campañas en la Hélade y Oriente hasta la muerte del conquistador el 323 a.C.; las guerras incesantes con aparición de figuras inquietantemente «modernas», pragmáticas, prepotentes y cosmopolitas como Agatocles en Sicilia o Demetrio Poliorcetes y Pirro en torno al Egeo. Son los difíciles tiempos a que alude Laercio (10) como enmarcadores de la llegada de Epicuro, que coincidió con la expulsión en Atenas de Demetrio el Falereo por el Poliorcetes; las hostilidades entre Casandro, Lisímaco y él mismo con su padre Antígono; el absurdo decreto de Sófocles contra los filósofos que originó el exilio de Teofrasto y, por ejemplo, los desmanes de aquel sobrino de Demóstenes llamado Demócares. Pero otros problemas y calamidades no menores iban a surgir en la ciudad el 285 y 284 a.C. como consecuencia del segundo asedio puesto a ella por el Poliorcetes y la caída del tirano Lácares.

El caso es que los viejos horizontes se han ido ampliando inmensamente. Está naciendo la nueva concepción del mundo como escenario de una ingente comunión —o revoltijo, o hervidero— de hombres y ciudades, entre las que la capital del Ática ya no es más que una cualquiera. Sólo diez lustros han bastado para que caigan con estrépito la legendaria monarquía persa, la férrea oligarquía lacedemonia y la que fue poderosa confederación impregnada por los sentimientos democráticos de Atenas. Ya no hay consejos ni asambleas, excepto en forma inoperante y sumisa al triunfador: estos desorientados grupos humanos, por otra parte cada vez más prósperos en función de la revolución económica traída por la ampliación de

mercados, ven pasar sobre su cabeza las incomprensibles gestas y disensiones de los caudillos de cada momento.

El también nuevo hombre panhelénico tiende, pues, crecientemente a refugiarse en sí mismo y en el pequeño grupo de su familia o minúscula comunidad; y, en vista de que las grandes ideas han fracasado y de que las ambiciosas, pero ahora inaplicables concepciones filosóficas, de Platón y Aristóteles se están fosilizando en la escolarizada rutina de la Academia y el Perípato, la impenitente esperanza humana abre un resquicio a novedosas filosofías que atienden a lo que ya se ve que verdaderamente importa, la persona, sometida al imprevisible vaivén de la buena o mala suerte y ansiosa por extraer al menos a esta efímera vida la mayor satisfacción o la mayor felicidad posible.

Ya en vida de Alejandro, el cínico Diógenes, que iba a morir, como por cierto Aristóteles y Demóstenes, casi a la vez que él, busca el bienestar del hombre en la acomodación a la naturaleza y a la razón, el desprecio iconoclasta de riquezas y honores y la autárquica y drástica reducción de necesidades; un rincón para meditar o dormitar al sol, eso es lo único que en la conocida —y falsa— anécdota (D.L., VI, 38) pide el sinopeo al todopoderoso rey haciéndole pensar (VI, 32) que verdaderamente ser Diógenes es casi tan importante como ser Alejandro.

Unos cuarenta años antes, hacia el 365 a.C., había nacido el escéptico Pirrón, del cual (por ejemplo, en Aristocles recogido por la *Praep. ev.* de Eusebio, 758c-d) se nos transmite un resumen de su desengañada actitud frente al mundo: las cosas son indiscernibles, inconmensurables e indeterminables sin que, por tanto, sea verdadera ni falsa ninguna percepción ni la expresión de ningún juicio. Quien acierte a inhibirse debidamente ante tal aporía llegará a ser dueño de la codiciada ataraxia o imperturbabilidad, un verse libre de preocupaciones e inquietudes no muy distinto del indolente quietismo predicado (D.L., VI, 29) por Diógenes el cínico: «Alababa a los que se van a casar y no se casan y a los que van a navegar y no navegan y a los que van a intervenir en política y no lo hacen y a los que van a procrear y no procrean y a los que se preparan para convivir con los próceres y no se acercan a ellos».

Los estoicos, esforzados depuradores de los extremismos cínicos, se mostraban mucho más constructivos en cuanto a la creación de un sistema filosófico coherente que iba luego a ejercer gran influen-

cia en Roma y en el ideario de la Patrística cristiana. La íntima relación entre hombre y cosmos; el predominio de una razón divina (*lógos*) reflejada en el discernimiento y el habla humanos; la bella, si inalcanzable, estampa del sabio en armonía con la naturaleza; la perfectibilidad de la persona por las vías del estudio y el sacrificio, todo ello constituyó un intento hermoso, pero más encaminado a mejorar al hombre y a otorgarle la íntima satisfacción de lo bien hecho que a enderezar un mundo que giraba ya fuera del alcance de los simples ciudadanos.

Y ahora, Epicuro. Su tratamiento bajo el cálamo de Diógenes Laercio debe sin duda ser manejado con precaución, pues este biógrafo suele mezclar elogios y enfoques positivos de vidas y doctrinas con multiformes acarreos de malévolas noticias y chismorreos sobre sus biografiados; pero tampoco ese material adverso resulta inútil.

Así, con respecto a nuestro samio, Diógenes nos ofrece críticas (2) de Timón de Fliunte, otro escéptico, con un feo juego de palabras (*hýstatos* significa «el último», pero evoca a *hýs*, 'cerdo', en el mismo sentido en que Horacio, *Epist.*, I, 4, 16, iba a formular su famoso *Epicuri de grege porcum* que tomó demasiado en serio Séneca, *De vita beata*, XII, 4, cf. luego Clemente, *Strom.*, II, 21; *kýntatos*, 'el más perro', nos recuerda al animal totémico de los cínicos) y una serie de hiperbólicas alusiones a la incontinencia gastronómica del maestro, que se veía obligado a vomitar dos veces al día (6) o gastaba en alimentos la exorbitante cantidad de una mina cotidiana (7); pero no nos faltan otros testimonios que afirmen lo contrario, como los que hablan de su régimen a base de agua o, todo lo más, una esporádica copa de vino flojo (11) y pan con un cacho de queso (11) para las grandes ocasiones, o la carta de Séneca (*Epist. Luc.*, XVIII, 9) en que Epicuro se jacta de poderse mantener con menos de lo presupuestado por Metrodoro de Lámpsaco, discípulo suyo muy constante, según se dirá, pero no todo lo frugal que sería preciso.

Fuere cual fuere su régimen dietético, son ya un tópico las enfermedades de quien ni siquiera necesita ser nombrado por Persio (*Sat.*, III, 83) cuando habla de los *aegroti ueteris ... somnia*: Metrodoro mismo (24) escribe un libro *Sobre la mala salud de Epicuro*, al que hacen sufrir los cálculos renales que finalmente le llevarán a la muerte (15) tras penosa agonía de dos semanas. Pero otra colección de textos atestigua su tranquilidad y aun buen humor en tan apretados

trances: la carta (5) con bromas sobre su necesidad de trasladarse *trikýlistos*, impulsado por las tres ruedas de su famosa silla fabricada *ad hoc* (en 7 se dice que estuvo muchos años reducido a su litera); la celebérrima y escrita (22) para Idomeneo («en este día feliz y a la vez último de mi vida te escribo ... no cesan los fuertes padecimientos de la estranguria y la disentería, pero mi alma resiste ante ellos gozando con el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones»); la escueta y bella forma en que Hermipo (15-16) describe su muerte («se metió en una bañera broncínea con agua caliente, pidió algo de vino puro, se lo fue bebiendo a sorbos y, después de pedir a sus amigos que se acordaran de sus doctrinas, expiró»), parafraseada epigramáticamente (16, *Anth. Pal.*, VII, 106) por Diógenes Laercio («Adiós, recordad mi enseñanza: tal fue lo que dijo / a punto de morir Epicuro a los suyos; / y en la tibia bañera gustó al mismo tiempo del vino / puro y de la frialdad del Hades en que entraba»).

Si a esto se añaden las disposiciones cordiales y previsoras (16-21) de su testamento (consérvese intacto el jardín, sigan las enseñanzas con Hermarco como escolarca, pase a éste mi biblioteca, repártanse los amigos mi dinero, libérese a los fieles siervos, celébrense ritos fúnebres en memoria de los míos y cada año el día de mi cumpleaños, atiéndase a las necesidades de los hijos de los difuntos Metrodoro, acerca de cuya prole se insiste en la mencionada carta a Idomeneo, y Polieno), todo ello compone el atractivo cuadro de un alma ciertamente grande que, con todos los defectos que se quiera, resulta aquí ejemplar en su plácido extinguirse en paz interior. Estamos en el año 271 a.C.

Ahora bien, no por ello se acallan las censuras típicas de ese género literario de entonces y de siempre que es el vituperio. Epicuro —dicen— no fue más que un maestro de escuela mal pagado, insulto tan tópico como para haber sido empleado (XVIII, 258) ya por Demóstenes contra Esquines (2, de Hermipo; 4, de Dionisio de Halicarnaso, quien añade, como el gran orador, que a esta actividad se dedicaba Epicuro con su padre, lo cual permite deducir una transferencia del oficio de éste, que ya conocíamos, al de su hijo); un vagabundo aprendiz de brujo que andaba con su madre de casa en casa salmodiando embrujos purificadores (4, pero esto también es del siguiente párrafo demosténico); un intruso en el padrón de los ciudadanos, lo cual le permitió cumplir ilícitamente con el servicio paramilitar de la efebía en que, por cierto, Epicuro iba a conocer

(Estr., XIV, 638) al comediógrafo Menandro, cuyas concomitancias espirituales con su conmilitón, muy aceptadas antaño, son hoy generalmente negadas y chocan frontalmente contra el bien conocido pasaje de *Epitr.*, 56 y ss.

Esta acusación no está muy clara: en primer lugar, el achacar usurpación de ciudadanía es algo usual a lo largo de toda la comedia y la oratoria ática, y tampoco Demóstenes (XVIII, 261) se abstiene de dejar caer la correspondiente alusión contra su antagonista; además, el estilo a veces enrevesado de Laercio (4) no nos permite saber si sigue siendo Dionisio el acusador ni tampoco cuál de los dos luego mencionados desertores, Timócrates o Heródoto, escribió un libelo *Sobre la efebía de Epicuro*; en todo caso, del tema se habló bastante y las implicaciones políticas que se verán no contribuirían precisamente a hacerlo olvidar.

Sigue (8) el pliego de cargos. Epicuro es hombre de lengua acerada, capaz de pintar, no sin gracia y a veces con razón, a su ex maestro Nausífanes como analfabeto, embustero, ramera y poseedor de la sensibilidad de un molusco (pero el biógrafo dice *pleúmon*, 'pulmón', lo cual permite otras conjeturas); al refinado Platón como amante del oro y miembro de una pandilla de aduladores del tirano Dionisio de Siracusa (en realidad se dice «aduladores de Dioniso», jugando con los nombres del dios y el monarca); a Protágoras como acarreador de ideas ajenas, copista de Demócrito y, cediendo el biógrafo a la rutina crítica, una vez más maestro de escuela; y llamar a Heráclito lioso; a su admirado abderita, «Lerócrito» (con un chiste basado en *lereîn*, 'charlatanear'); vicioso, pródigo y vendedor de drogas a Aristóteles, ignaro a Pirrón.

Nada de esto nos choca: es el estilo de las escuelas de entonces manejado por un escritor más atento a la claridad y la incisividad que a la elegancia. Es lástima, en cambio, que Laercio (13-14) limite su conciso apartado estilístico a la transparencia que percibía Aristófanes de Bizancio en nuestro filósofo y que Epicuro exigía a sí mismo y a los demás aun en una nimiedad como es el uso de las fórmulas epistolares «pásalo bien» o «vive en serio».

Resulta evidente, por otra parte, que en el grupo filosófico, como en la mayoría de ellos a la sazón, surgieron problemas personales debidos quizás a la falta de autoridad impuesta al fundador por un afán conciliador nacido de la ataraxia. Por aquella casa, que luego describiremos y cuya errática economía, según la carta de Epicuro

a su madre en que insistiremos, dependía de la munificencia de los amigos o del dinero enviado a veces por el viejo Neocles, no sólo pululan los miembros de la escuela, sino también esclavos tratados con toda campechanía y familiaridad. Uno de ellos se llamaba pintorescamente Mis «el ratón» y de él dice Laercio (3) que fue filósofo: hay quien compara su *status* privilegiado con el de Tirón cerca de Cicerón y quien lee su nombre, parece que sin razón, como correspondiente al destinatario de varias cartas. En el testamento (21) se ordena su manumisión junto con las de Nicias, Licón y la esclava Fedrion, que sería una especie de ama de llaves. Una función secundaria, pero con calidad de hombres libres desde luego, desempeñarían en el jardín los hermanos menos dotados de Epicuro calificados también de filósofos, no sabemos con qué veracidad, por el biógrafo (3). Los nombres de dos de ellos son seguros, Neocles, como su padre, y Queredemo; para el otro, según los testimonios, podemos elegir entre Aristobulo y Aristodemo. La protección a ellos dispensada está acorde con el cariño hacia su madre que demuestra el filósofo en una carta transmitida (frag. 53 Ch.) entre los textos de Enoanda: «no quiero que te falte nada para que a mí me sobre; prefiero que me falte a mí antes que a ti».

Otro capítulo intrigante es el de las heteras, hijas espirituales de la periclea Aspasia, mujeres inteligentes y probablemente hermosas que amenizaban el tíaso. Sobre el carácter de la más conocida de ellas podría aportar luz su propio sobrenombre hipocorístico de Leontion, «el leoncito»; era, en efecto, tan capaz de escribir un libro contra Teofrasto (pero el testimonio de Cicerón, *De nat. deor.*, I, 33, 93, que se escandaliza ante tanta osadía de una cortesana aun reconociendo que el estilo es bueno, resulta sospechoso; cf. también Plin., *Hist. Nat. praef.*, 29) como de suplantar audazmente, en la presidencia de alguna reunión de la secta, a una mujer casada como la Temista a quien se citará (Filodemo, *De vitiis*, col. II, p. 17 Jens.) como, según hipótesis de Bignone, de lograr, gracias a su poderosa colega Lamia, concubina del Poliorcetes, que las tal vez dudosas credenciales cívicas de Epicuro no fueran óbice para la pervivencia de la escuela.

En todo caso, los epicúreos no fueron ciertamente inhábiles en sus relaciones con el poder macedonio. En Laercio (4-5) se recogen críticas al maestro como adulador de Mitras, ministro sirio de Lisímaco, al que parece que en alguna carta se dirigió como Peán (es

decir, Salvador) y Señor (pero, como a continuación aparecen las mismas expresiones en una carta a Leontion, debe de haber ahí un doblete); y cuando, al morir Lisímaco el 281 a.C., el antiguo potentado tuvo problemas e incluso llegó a ser encarcelado en Corinto y el Pireo (Filodemo, frag. 49 Arr.) por Crátero el hijo, Epicuro le escribió, dándole ánimos (frag. 79 Arr.) y reprendiéndole de paso por su anterior servilismo hacia el rey (frag. 80 Arr.), y, haciendo valer (frag. 64 Arr.) las buenas relaciones de la escuela con el captor y su madre Fila (que a la muerte de Crátero el padre había casado con el Poliorcetes), encargó a Metrodoro que le liberara, misión que éste realizó con éxito (Plut., *Mor.*, 1097b, 1126e-f).

El párrafo 5 de Diógenes continúa con un pasaje oscuro donde parece decirse que Epicuro pecó de excesiva confianza respecto de Heródoto y Timócrates, que, después de la deserción de que hablaremos, empezaron a divulgar doctrinas esotéricas de la escuela, y prodigó adulaciones a Idomeneo. Éste era también hombre influyente, llegado a Atenas de Lámpsaco (25), que casó (23) con una hermana de Metrodoro llamada Bátide; y es incluso posible (Séneca, *Epist. Luc.*, XXI, 3, 7, XXII, 5; Plut. *Mor.*, 1127d; Estr., XIV, 638) que fuera igualmente ministro de Lisímaco y destinatario de la última carta de Epicuro, que antes citábamos, y de otras en que el maestro le incita a no confiar demasiado en la aparentemente brillante situación del servidor de un tirano o le reprocha que intente introducir en política al inocente Pitocles; no es nada seguro, en cambio, que, según Ateneo (279f), haya habido otra clase de relaciones entre el lampsaceno, que consta como amancebado con la Nicidion a que nos referiremos (Filodemo, frag. 6 Kr.), y el mismo Epicuro.

Es natural que la debilidad económica de aquella organización necesitara de apoyos poderosos: ello puede explicar la adscripción al grupo de Leonteo, otro ciudadano rico de Lámpsaco (25, Estr., XIV, 638) a quien casi llevan a la ruina sus generosidades para con los epicúreos (Filodemo, frag. 97 Arr.) y que tuvo una vez que soportar los sermones de su jefe (frag. 69 Arr.) ante las dudas sobre la existencia de los dioses que le había inspirado el joven e inquieto Pitocles. Los datos sobre su vida familiar divergen: por una parte, Filodemo (frag. 6 Kr.) nos lo presenta unido a la sin duda espectacular Mamarion; pero son más los testimonios que le dan como esposo de la intelectual Temista, a la que conocemos ya en calidad de pro-

tagonista del citado rifirrafe con Leontion; y además sabemos (26) que tuvieron un hijo llamado Epicuro; pero ¿qué significa de verdad el pasaje corrupto de Laercio (5) en que se alude quizás a embriagueces u otras cosas peores entre el hijo de Neocles y aquella mujer?

No es posible sustraerse a la idea quizá malévola de que fue desde el punto de vista sexual por donde cojeó más la comunidad. Volvamos, por ejemplo, a Leontion, pero no sin citar antes dos testimonios de Laercio y Séneca respectivamente. El primero (119) ofrece un texto dudoso, como otras veces, pero del cual parece desprenderse que Epicuro consideraba ideal la soltería en el sabio, aun admitiendo que circunstancias excepcionales puedan llevarle a las nupcias; el segundo (recogido por Jerónimo, *Adv. Iovin.*, I, 48) viene a decir lo mismo, pero anotando que Metrodoro estaba casado con la culta meretriz. Eso por lo que toca a los discípulos, pero ¿y el fundador? Ateneo (588b), Plutarco (*Mor.*, 1129b), Laercio (4, quizá basado en Dionisio de Halicarnaso) coinciden todos en una «liaison» de Epicuro con Leontion, y el último (5) copia la frase de una carta en que él la llama «querido Leoncín» y habla de los sonoros aplausos con que ha recibido su corazón las noticias de la hetera. Pero el párrafo siguiente (6), que por cierto menciona correspondencia entre Epicuro y muchas otras cortesanas (no nos dejemos impresionar, sin embargo, por la vecina acusación de obscenidad formulada por el intransigente Epicteto; precisamente en 3 acaba de hablarnos Diógenes de las calumnias de otros estoicos, Diotimo y quizá Crisipo, autores de falsos epistolarios escandalosos puestos a nombre de Epicuro), nos habla (y también 23) del amancebamiento, no matrimonio, de Metrodoro con Leontion.

Si a esto agregamos la malintencionada afirmación de Plutarco (*Mor.*, 1098b) sobre los hijos que tuvo Epicuro con una hetera de Cícico que Polieno y él disfrutaban en común y la presencia en la escuela (7, Plut. *Mor.*, 1097d) de las probablemente poco recomendables Mamarion, Hedía, Erotion, Nicidion, Boídion (algo así como «la Tetillas», «la Dulce», «la Amorcillo», «la Victorita», «la Vaquita») con los emparejamientos quizás arbitrarios (frag. 6 Kr.) de Filodemo (Nicidion y Mamarion, como se ha dicho, con Idomeneo y Leonteo; una tal Demetria no citada por Diógenes, con Hermarco), cabría deducir que el jardín marchaba a las mil maravillas en cuanto a placeres heterosexuales.

Pero, además, ahí está el bello Pitocles, destinatario de una de

las tres cartas conservadas íntegras (83-121 con 29, la relativa a los fenómenos celestes) y correlato quizá del Alcibíades socrático, cuyos escarceos políticos con Idomeneo y cuyo fugaz desviacionismo ateo ya conocemos. Ciertos textos lo dan como pupilo, o algo más (así Filodemo, frag. 6 Kr.), de Polieno; y el propio gadareno (frag. 63 Körte) sitúa su muerte, probablemente el 291 a.C., a la tempranísima edad de dieciocho años. Pero lo más notable al respecto son dos fragmentos de cartas de Epicuro, aquel en que dice (5) desear la llegada del muchacho como la de un dios y el manifiesto anticultural que comentaremos, un texto ciertamente sospechoso del parcial Plutarco (*Mor.*, 1124c) en que los elogios del adulto al mancebo son realmente exagerados y los razonables consejos eróticos (Pap. Berol. 16369) de Metrodoro al último. Sospechoso, decimos, porque los enemigos del filósofo llegan frecuentemente a afirmaciones increíbles como la que insinúa (4; ¿otra vez Dionisio?) su posible influencia corruptora sobre uno de los hermanos a quienes tanto quería.

Ni faltaron tampoco querellas filosóficas en torno a Epicuro. No es ésta, por supuesto, la primera vez ni será la última que hablemos de Nausífanes de Teos: los dicterios de nuestro pensador y su queja (8) ante el delirio de quien, presentándose como su antiguo maestro, se dedica a injuriar al discípulo de antaño resultan menos hirientes cuando se sabe (7) que Epicuro había sido acusado por Nausífanes de sofista y siervo estúpido. No sabemos, en cambio, hasta qué punto tiene razón el filósofo cuando niega (13) incluso haber sido alumno del de Teos o Apolodoro el cronógrafo (13) y Aristón el peripatético (14) que lo afirman, el último por cierto agregando que el *Canon* de Epicuro está inspirado en la formulación de la inalterabilidad o *akataplexía* que se halla en el *Trípode* de Nausífanes.

Entre los miembros del jardín hubo de todo. Comencemos por los destinatarios de las tres cartas doctrinales: Meneceo, la carta al cual sobre Ética (122-135) vamos a utilizar tanto, no es más que un simple nombre; de Pitocles ya se habló; a Heródoto volveremos.

Ya vimos que con Metrodoro había pueriles roces sobre quién gastaba más o menos en comer; pero en definitiva resulta el más fiel de los secuaces de Epicuro, que nunca se apartó de él (22) excepto durante una estancia de seis meses en su tierra natal, tuvo un hijo al que llamó Epicuro (19; en 21 y 22 se menciona a varios de ellos sin dar ningún nombre), vivía con él (7), debía ser conmemorado anualmente según el testamento (18), era un hombre imperturbable ante

los tormentos y la muerte (23) y abandonó esta vida siete años antes que el maestro, a los 53. Laercio nos dice también que éste escribió un *Metrodoro* en varios libros (23); que no hay que confundirle con Metrodoro de Estratonicea, alumno del Apolodoro a quien se mencionará, que, con un razonamiento absurdo, se pasó a la Academia (9) abrumado por la propia bondad del escolarca; y enumera (24) doce títulos suyos, entre ellos *Contra los médicos* en tres libros (¿quizá reprochándoles no poder salvar al eterno enfermo?), *Contra los sofistas* en nueve, *De la riqueza*, *Contra Demócrito* y, natural y caballerosamente aunque se tratara de su propio hermano, *Contra Timócrates*, mencionado también en 136.

Es, en efecto, enigmática la figura de éste: ya hemos hablado de su deserción y de la divulgación de secretos. Muy grande debió de ser la querella cuando llega a afirmar el quizá débil Timócrates (6) que a él mismo casi le faltaron fuerzas para huir de la seducción de aquella filosofía nocturna y aquellas convivencias místicas; y mucho daño debió de hacer a la secta si es que (Plut. *Mor.*, 1126c) Epicuro tuvo que rogar a su amigo Lisímaco que expulsara al renegado de su corte, en que se dedicaba a injuriar a su hermano.

Pero lo curioso es que el testamento (16, 21) designa como albacea a un Timócrates hijo de Demetrio. Metrodoro (22) lo era de Ateneo o de otro Timócrates: ¿serían hermanos sólo uterinos, si optamos por el primero de dichos nombres, y habría habido una reconciliación final después de que Epicuro (23) hubiera escrito nada menos que los tres libros de un *Timócrates* en que defendía al leal Metrodoro?

Ni está más claro el caso de Heródoto, destinatario (34-83 con 85) de la tercera de las cartas largas conservadas, atañente a la Física, y de otra según Filodemo (frag. 49 Arr.). Ni su deserción ni la difusión de misterios ni su denuncia de la efebía fraudulenta resultan tan evidentes como lo serían si Diógenes Laercio hubiera redactado con más conspicuo estilo.

Otros dos lampsacenos son Polieno y Colotes (25). Este último debía de ser un personaje pintoresco, pero nuestra principal fuente es el tratado de Plutarco dirigido muy sañudamente contra él, que hay que manejar con precaución. Allí leemos que arremetió indiscriminadamente contra todos los filósofos anteriores (Empédocles, Demócrito, Parménides, Sócrates, Platón, estoicos, cínicos y cirenaicos, también un tal Menedemo que al parecer había sido discí-

pulo suyo); que alternaba estas polémicas con inmoderados elogios de Epicuro, al que suponía poseedor de la inteligencia de Tántalo (Filodemo, frag. 119 Arr.); que en una ocasión llegó al inusitado extremo de escuchar al maestro abrazado a sus rodillas (Plut. *Mor.*, 1100a), lo cual a Epicuro, que le solía llamar familiarmente Colotillo y Colotejo (*ibid.*, 1107d-e), le llenó de satisfacción (*ibid.*, 1117b-f), etcétera.

Polieno parece haber sido hombre más serio: agreguemos que, como se dijo, falleció antes que Epicuro, al parecer el 286 a.C., y que su maestro también prescribió para él una conmemoración anual (18); que, si enmendamos de cierto modo un texto de Laercio (19), dejó un hijo llamado Polieno; que según Filodemo (24) y otros (Pap. Herc. 176) era persona proba y amable; que él o Epicuro pueden ser autores de una deliciosa carta (*ibid.*) dirigida a un muchacho o muchacha, quizás una hija de Metrodoro; que defendió a éste (Filodemo, *De piet.*, frag. 8 Körte) en su *Contra Aristón*, el estoico de Quíos; y también (Cic. *Lucull.*, 106) que fue gran matemático hasta que Epicuro creó en él cierto escepticismo sobre ese tipo de ciencias.

Hermarco de Mitilene, hijo de un hombre pobre llamado Agemorto (24), sucedió, como dijimos, a Epicuro en el escolarcado y mantenía con él una hipótesis atrevida según la cual (13) el atomista Leucipo no existió; quizá lo que realmente se quiere decir es que no fue realmente filósofo.

Aminómaco era el otro albacea (16); de los hermanos de Epicuro ya hablamos, y aún podríamos añadir que el llamado Neocles, según el nada seguro Plutarco (*Mor.*, 1100a), consideraba al filósofo como el hombre más sabio del mundo y suponía en la autora de tal portento unos átomos potentísimos; no sabemos quién sería un tal Nicanor de quien habrán de ocuparse en lo sucesivo (20) los epicúreos; y aparecen al fondo, como oscuros personajes de un coro (25), Apolodoro, el «tirano del jardín», que superó al propio Epicuro con sus más de cuatrocientos libros y al que debemos noticias sobre él; los dos Ptolemeos de Alejandría, «el moreno y el rubio»; Zenón de Sidón, polígrafo como el maestro; Diógenes el tarseo (26), Orión y Demetrio el lacón, filósofo distinguido de quien aparecieron fragmentos en Herculano. Nutrida y estimulante compañía a la que sumaríamos a los sucesivos escolarcas, Polístrato, Dionisio y Basílides, si no fuera porque es difícil que Epicuro los haya conocido en vida a los tres.

A toda esta colectividad hay que suponerla viviendo apretadamente, libres y esclavos, hombres y mujeres, en la casa con jardín (*kêpos*) que, dado el precio de compra (10) atestiguado por Laercio ochenta minas (menos, se ha comentado, que lo que cobraba el sofista Gorgias, Diod., XII, 53, 2, por una sola lección), y las impresiones de Cicerón, que la visitó (*De fin.*, I, 20, 65), debió de ser más bien pequeña.

El hecho de instalarse con carácter fijo y privado fue sin duda un previsor atrevimiento de Epicuro, pues las dos escuelas que le precedieron en la búsqueda de locales estables (a diferencia, por ejemplo, de los socráticos y los estoicos posteriores, frecuentadores respectivamente del ágora y el pórtico) habían procurado asentarse en lugares más o menos vinculados con cultos tradicionales: la Academia, en la sede cultual de Academo, al noroeste de la ciudad antigua, en lo que hoy son restos del barrio del Cerámico, cerca de las actuales calle de Aquiles e iglesia de S. Trifón; y el Liceo, en un recinto de Apolo sito al nordeste y no lejano probablemente de la Universidad de hoy. El jardín quedaba, en cambio, más a salvo en una posición jurídica autónoma. Es posible, como dijimos anteriormente, que todo esto haya requerido una cierta tramitación a cargo de la influyente Lamia.

Allí se desarrollarían las enseñanzas y meditaciones orales y escritas de Epicuro, hombre de vocación precoz (en 14 se sitúa su iniciación filosófica a los doce años y en 2 a los catorce) e independiente (su primera trifulca científica surgió en su infancia, según 2, porque su maestro ignorante no acertaba a explicarle el significado del caos en Hesíodo, *Th.*, 116, 123, 700, 814); ávido y autodidacto (13) lector desde muy pronto (Anaxágoras, 12; Demócrito, 2; Arquelao, 12); alumno aprovechado, pero arisco y discutidor si llegaba el caso, de filósofos contemporáneos (al parecer Nausífanes; los académicos Jenócrates y Pánfilo, 13-14; pero no, si aceptamos la seclusión de Jacoby en 13, el peripatético Praxífanes, demasiado tardío, cuyo concepto de la amistad habría sido criticado por Epicuro) y pedagogo singular con ideas propias como el método memorístico (12, 35, 85) tan eficaz y tan desacreditado hoy: probablemente los *Kýriai dóxai*, algo así como *Sentencias* reconocidas como *válidas e indiscutibles*, de las que tanto uso hacemos y que, en número de cuarenta, ofrece Laercio al final (138-154) de su biografía, tenían que ser aprendidas de memoria por los discípulos. Un interesante personaje, en fin, a

quien Diógenes, agotado el capítulo de las censuras ajenas, dedica no sin razón (9-10) un largo párrafo laudatorio:

> Pero estos detractores están locos: nuestro hombre cuenta con suficientes testimonios de su insuperable bondad hacia sus compatriotas ... y sus amigos, tan abundantes, que podrían llenar ciudades enteras; pues todos se dejaron atraer por la Sirena de sus doctrinas ... y también hablan en su favor la continuidad con que su escuela, mientras las demás iban decayendo, permaneció durante largo tiempo en incontable sucesión de sus directores; su gratitud para con sus progenitores, su generosidad para con sus hermanos, su dulzura para con sus siervos ... en una palabra, su espíritu filantrópico para con todos. Y resulta indescriptible su disposición en cuanto a devoción hacia los dioses y amor a la patria; y, si no intervino en política, lo hizo por un exceso de discreción.

Sí, es cierto que la escuela perduró y aun gozó de «revivals» posteriores, pero nuestro material sobre ella es exiguo. Las fuentes principales, por orden de antigüedad, son los semicarbonizados rollos de Filodemo y otros epicúreos, incluido el maestro mismo como se verá, que dio a luz la villa de los Pisones de Herculano; la magnífica exaltación de la doctrina de Epicuro que es el *De rerum natura* de Lucrecio, del 54 a.C., con su entusiástico proemio del libro V

> (*si, ut ipsa petit maiestas cognita rerum, / dicendum est, deus ille fuit, deus, inclute Memmi, / qui princeps uitae rationem inuenit eam quae / nunc appellatur sapientia, quique per artem / fluctibus e tantis uitam tantisque tenebris / in tam tranquillo et tam clara luce locauit*; V 7-12);

pasajes sueltos de Cicerón, generalmente hostil al epicureísmo, desperdigados por su abundante producción de los años 45 y 44 a.C., en *De natura deorum*. *De finibus bonorum et malorum*, las *Disputationes Tusculanae*, *De officiis*: el orador estima personalmente a nuestro filósofo (*De fin.*, I, 20, 65; II, 15, 49; *De nat. deor.*, I, 16, 43), visita, según dijimos, en el 78 a.C. lo que quedaba del jardín y se inquieta el 51 a.C. (*Ad. fam.*, XIII, 1) ante un demoledor proyecto de reconstrucción de aquellos lugares a cargo del rico Memio.

No menos adversos tenían que ser, en nombre del estoicismo romano renaciente en el siglo I d.C., los tratados de Séneca y espe-

cialmente sus *Epistulae ad Lucillium*; e igualmente, a fines de dicho siglo, las ya citadas obras polémicas de las *Moralia* de Plutarco como *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (1086c-1107c), *Adversus Colotem* (1107c-1127c) y *De latenter vivendo* (1128a-1130c). Es interesante un capítulo del escéptico Sexto Empírico (*Adv. math.*, I, 3-4), del siglo II d.C.; y verdaderamente ingente resultó el esfuerzo de Diógenes de Enoanda, que hacia el 200 d.C., nada menos que cinco siglos después de la fundación de la escuela, manda esculpir para su patria, en el corazón del Asia Menor, una enorme inscripción filosófica en la gran muralla de piedra de la cual se han conservado valiosos fragmentos y que es testimonio valioso del epicureísmo, de la fe de sus adherentes y de lo que llama García Gual su espíritu evangélico:

> Situado ya en el ocaso de mi vida por mi edad —dice Diógenes en el frag. 2 Ch.— y esperando no demorar ya mi despedida de la existencia sin un hermoso peán de victoria sobre la plenitud de mi felicidad, he querido para no ser cogido desprevenido, ofrecer ahora mi ayuda a los que están en buena disposición de ánimo ... Cuando ... los más están enfermos en común por sus falsas creencias sobre el mundo ... es justo venir en su ayuda y en la de los que vivirán después de nosotros. Pues también ellos son también algo nuestro aunque aún no hayan nacido.

El cortejo de fuentes se cierra, en época tan tardía como en el siglo III d.C., con la biografía de Diógenes Laercio, que aun con reparos venimos utilizando, y, ya en tiempos bizantinos, el artículo del léxico *Suda*.

Epicuro, a diferencia de Sócrates o Pirrón, escribió y aun escribió mucho. Laercio le califica de polígrafo (26) y, además de copiar las tres tan mencionadas cartas, eleva a trescientos rollos el contenido de sus obras (algo así como 12.000 páginas en octavo de un texto relativamente denso) y señala, como lo hizo ya el académico Carnéades en el siglo II a.C., que, sus escritos, contra lo usual en estoicos como Crisipo y Zenón (y en Aristóteles, añade con menos acierto el cirenaico), no hinchan el perro con citas y repeticiones.

A continuación, Laercio (27-28) menciona 41 títulos. Su obra capital fue *Sobre la naturaleza* (*Perì phýseos*), en 37 libros, tratado del cual partes considerables (sobre todo de los libros XI, cosmológico; XIV, polémica contra la teoría platónica de los elementos;

XXVIII, lenguaje y epistemología; y algo sobre móviles de la acción humana) han aparecido en Herculano; hemos señalado ya las *Sentencias*, *Metrodoro*, *Timócrates*, *Sobre el criterio o Canon*; añadiremos *Sobre los átomos y el vacío*, *Sobre el amor*, *Contra los megareos*, *Sobre los dioses*, un tratado dirigido a Temista y titulado *Neocles*, un *Banquete* sin duda inspirado en las estructuras de Platón y Jenofonte, un *Euríloco* escrito para Metrodoro, *Sobre el ángulo en el átomo*, *Sobre el destino*, *Sobre los sentimientos* contra Timócrates y *Opiniones sobre la enfermedad* (o quizás *y sobre la muerte* si el texto tiene una laguna) compuestas pensando en Mitras.

El llamado *Gnomologium Vaticanum*, del manuscrito *Vat. gr.* 1950 (siglo XIV), recoge otros 81 *Aforismos*, de los que trece ya estaban en las *Sentencias* laercianas y a las que el manuscrito añade dichos de seguidores de Epicuro; y por varios conductos ha llegado a nosotros una multitud de fragmentos aislados. En la excelente traducción italiana de Margherita Isnardi Parente la totalidad de los fragmentos epicúreos de alguna significación comprende 137 páginas en cuarto, algo menos de unas 35.000 palabras según un cálculo aproximativo, algo así como un 1 por 100 del texto de Epicuro. Las pérdidas son, pues, grandes y están motivadas, en opinión muy extendida y que expone García Gual, por motivos de censura ideológica, paralelos a los que produjeron la catástrofe textual de Demócrito, a que habrían dado lugar las críticas citadas de Cicerón, Séneca y Plutarco; pero el hecho de que Juliano (*Epist.*, 301c-d) atribuya a intervención divina la destrucción de la obra epicúrea o el propio Hegel se abstenga explícitamente de lamentarla no autoriza a pensar en acciones voluntarias y distintas de la incuria general del Medievo. Puede consolarnos la circunstancia de que lo preservado por unos y otros es siempre autoridad capital que nos permite reconstruir mejor o peor el ideario de la escuela.

La ideología epicúrea ofrece grandes problemas nacidos en parte de sus propias dificultades intrínsecas y en parte del carácter oscuro y fragmentario de las fuentes. Pueden, sin embargo, rastrearse bien sus rasgos fundamentales.

Ante todo, el entorno del hombre. Una enmienda de Usener a Laercio (X, 29) permite leer «escribe, pues, esta carta a Heródoto que trata de la Física» o, como diríamos hoy, Cosmología; en 35 y 85 Epicuro define este somero y denso trozo como el «pequeño epítome», resumen sin duda del amplio contenido, menos apto para

principiantes, del *Sobre la naturaleza, Sobre los átomos y el vacío* y otros libros más técnicos; y un escolio a 44 (frag. 56 Us.) parece referirse a un folleto utilizado por la escuela y llamado *Los doce principios fundamentales* (*Dódeka stoicheiósesis*). Pues bien, de Witt ha acertado (pp. 156-157) a resumir bien cuanto cabe deducir de estos principios a partir de la carta, compuesta en un estilo a la vez comprimido y farragoso, conciso y reiterativo, y de los libros I-II de Lucrecio.

1. La materia es increable, es decir, *nada nace de la nada* (38): todo nace de algo, como la planta de la simiente.

2. Es indestructible, pues cualquier proceso de destrucción, convertido en cadena de fenómenos, conduciría a la nada; y el universo siempre fue y será como es, sin caos previo ni cosmos sucesivo, a falta de causas externas que puedan modificarlo. En general, estos principios proceden de Parménides y otros eleáticos.

3. *El todo consiste en átomos y vacío* (39). Epicuro, aun con las divergencias que conocemos, sigue a Leucipo y Demócrito en su concepción atomística, aunque con empleo aquí de la palabra «átomo» en sentido lato. La sensación nos denuncia que existen cuerpos y un proceso analógico nos autoriza a deducir la existencia de lo que no vemos; y el vacío es preciso (40) si estos cuerpos han de hallarse en algún lugar.

4. *De los cuerpos los unos son compuestos y los otros aquellos de que se forman los compuestos* (41): es decir, simples, átomos en sentido estricto, elementos mínimos, *indivisibles e inmutables*.

5. El número de los átomos es infinito.

6. El vacío es igualmente ilimitado (41-42).

7. *Los átomos se mueven continuamente durante toda la eternidad* (43); pero, mientras Demócrito creía en movimientos debidos únicamente al azar (frag. A 37 D.), para Epicuro, como veremos, los átomos pesan y, por tanto, caen perpendicularmente obedeciendo a la gravedad.

8. Su velocidad (61) es uniforme (genial intuición, que escapó a Aristóteles, la de que la velocidad de caída en el vacío no tiene que ver con el peso) y continua mientras el cuerpo no sea frenado por un choque o resistencia. Y es también inmensa, *la velocidad del pensamiento*, esto es, cada mínimo elemento emplea en el movimiento la mínima unidad de tiempo concebible, pero una unidad tan pequeña, tremenda aporía, que durante ella no puede haber movimiento.

9. El movimiento ocasionado por el peso es lineal (62), pero los choques de unos elementos con otros son causas de rebotes «hacia arriba», entrelazamientos, aglomeraciones y, en definitiva, formación de seres y objetos compuestos. Y así, mientras nada se crea ni se aniquila, existe, en cambio, la posibilidad real de que todo se transforme.

10. Ahora bien, si todo cayera en el vacío, sin encuentros ni entretejimientos, *como gotas de lluvia* (Lucr., II, 222), la formación de compuestos sería imposible. Tiene, pues, que darse (esto no aparece en el Epicuro que conservamos, salvo en el título de *Sobre el ángulo en el átomo*, pero sí en Diógenes de Enoanda, frag. 30 Gr., *parénklisis*, Lucr., II, 292, como se verá, y Cic. *De fin.*, I, 6, 18) un ligero movimiento desviatorio que va a tener repercusiones en la Ética.

11. Los átomos tienen peso, forma y tamaño, aunque nunca son tan grandes como para que los perciban nuestros sentidos.

12. La variedad de sus formas, que produce la multiformidad de las cosas del mundo, no es infinita, sino sólo incalculable (42).

Este resumen imperfecto de la Física epicúrea (lamentamos carecer de los conocimientos necesarios para decidir hasta qué punto laten en ella rudimentarios atisbos de conceptos de la actual como la energía, la estructura molecular, la teoría cuántica o el principio de indeterminación) permite enlazar más o menos bien con la posición del hombre como tal en este extraño mundo. Pero quizá más urgente aún es ver la relación de la doctrina con los dioses tradicionales y hacer el inventario de su demolición de las usuales creencias.

El hado, la necesidad muchas veces ilógica y siempre temible, habían sido lugar común del pensamiento y la Literatura arcaica y clásica: Epicuro (133-134) cree que el mejor es quien se burle del destino considerado como señor supremo de todo. Anaxágoras hallaba en la naturaleza un principio rector inteligente, el *noûs* soberano; el sistema epicúreo excluye su existencia. Nada hay fuera del hombre que le rija conscientemente o enderece su vida a un fin determinado; en el universo no ha imperado jamás ningún tipo de teleología cósmica, y así los ojos no fueron creados para ver ni los pies para caminar (Lucr., IV, 824-842), sino que fueron los órganos quienes preexistieron a las funciones. El mundo se ha creado de un modo fortuito y autónomo, sin intervención de voluntad alguna, al azar de las ciegas colisiones de los átomos. Platón había sugerido que preci-

samente habíamos sido dotados de vista para poder seguir las revoluciones perfectas de los astros como pruebas de la existencia de un inteligente creador (*Tim.*, 47b-c); que estos movimientos regulares tienen que haber sido pensados por dioses virtuosos, porque la virtud es orden y el desorden maldad (*Leg.*, 896e-899d); que los propios astros (*Epin.*, 984d-985b) son seres divinos ellos también que nos introducen en el conocimiento del número, fundamento del ritmo y la virtud. Nada de esto existe para Epicuro. Aristóteles piensa en un motor inmóvil, mente y divinidad pura, del cual nace toda actividad humana: también esto cae de un plumazo ante la nueva cosmología.

Desde luego Epicuro no dice en ninguna parte que no haya dioses: al contrario, aboga en favor de ellos (Cic., *De nat. deor.*, I, 16-43) la creencia general de todos los pueblos en su existencia corroborada por sabios como Platón (*Leg.*, 886a) y Aristóteles (*De caelo*, 270b con el principio general, *Eth. Nic.*, 1172b 36-1173a 1, de que «aquello en que convienen todos, eso decimos que existe»); el hombre tiene clara idea de ellos no sólo gracias a sus prolepsis o preconceptos a que haremos alusión (Clem., *Strom.*, II, 4; Cic., *ibid.*), sino también gracias a las imágenes emanadas de ellos que captan las mentes (*simulacra*, Luc., VI, 76). Ahora bien, el filósofo se propone ofrecer una imagen peculiar de estos seres liberada de los absurdos mitos, las supersticiones que infestaban su época y esas exageraciones astrales del academicismo: tal es, a pesar de las muchas acusaciones de ateísmo que contra Epicuro se han formulado, el verdadero sentido que hay que atribuir a las exaltadas palabras de Lucr., I, 62-79 (*humana ante oculos foede cum uita iaceret / in terris, oppressa graui sub religione ... / primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus est ... quare religio pedibus subiecta uicissim / obteritur, nos exaequat uictoria caelo*): la divinidad (Sent., 1) es feliz e incorruptible (Lucr., V, 1175-1182); goza de perfecto sosiego en las *sedes ... quietae* de Lucr., III, 18, una gran calma (*placida cum pace*; Lucr., VI, 73) que es capaz de transmitir a quien de verdad lo entienda (*animi tranquilla pace*; Lucr., VI, 78), porque los virtuosos son capaces (124) de adquirir cualidades divinas, y ni tienen preocupaciones ni las causan ni saben de iras (Lactancio, *De ira*, IV, 11; XV, 5; XVI, 6) ni de agradecimientos, afectos propios de seres débiles. Y, contra lo admitido por otras escuelas, entre las que pronto descollará el estoicismo, los dioses, en

esos su irresponsabilidad y sosiego que les hacen dichosos, no tienen por qué ejercer ningún tipo de providencia hacia un mundo que marcha mecánicamente solo y por lo tanto no se ocupan de nuestros asuntos, la mejor prueba de lo cual (Lucr., V, 195-234) es la gran imperfección del mundo. Porque ellos son eternos y ni nacieron nunca ni serán destruidos jamás; ni habitan en el mundo propiamente dicho, sino en los *intermundia* (Cic., *De fin.*, II, 75) o espacios cósmicos; poseen cuerpos infinitamente sutiles (de modo que su cuerpo sea un cuasicuerpo y su sangre una cuasisangre, Cic., *De nat. deor.*, I, 16-49) en que, con un proceso distinto al de la generalidad de los seres u objetos, se produce constantemente (Cic., *ibid.*) un flujo de entrada y salida de átomos, una especie de cascada que, siendo siempre tal, nunca está compuesta por las mismas aguas. Y, lo que es curioso, son antropomorfos, porque la figura humana (Cic., *ibid.*, 47-48) es la más bella que quepa concebir, unos superhombres o modelos idealizados de las toscas figuras del Olimpo; o, si puede decirse así, parecen miembros de una secta epicúrea llegada al mayor grado de perfección.

¿Deben, pues, los hombres atender a estos extravagantes e inaccesibles entes? Sí, porque la piedad, con sus clímax de exaltación cordial y festiva, proporciona muchos goces anímicos. El sabio, según el tratado de Filodemo llamado precisamente *De pietate* (frag. 76 Gomp.), admira a los dioses, aspira a convivir con ellos y se siente amigo de la divinidad creyendo a ésta amiga suya. Así los númenes, sin necesidad de verse inmiscuidos en groseros manejos sacerdotales ni de recibir insincera y formal veneración ni de molestarse en repartir premios y castigos, realmente sí que remuneran al sabio con las alegrías que le producen, entre ellas la de la recta comprensión de la Teología, y dañan al necio (Lucr., III, 1022, *hic Acherusia fit stultorum denique uita*) abrumado de angustias e inseguridades (Lucr., VI, 67-79).

Conviene, pues, respetar las ceremonias, ofrecer los debidos sacrificios (Filodemo, *De piet.*, frag. 108 Gomp.) y ser para los demás, como vimos en la apología laerciana de 10, un vivo ejemplo de religiosidad reñida, sin embargo, con prácticas tan corrompidas como la supuesta adivinación de los oráculos, los cultos mistéricos llenos de farsa y el recurso milagrero de la plegaria, tantas veces contaminada por tortuosos deseos de mal ajeno (frag. 388 Us.).

¿Cómo, pues, compaginar el negativismo de los principios con

su parcial derogación práctica? ¿Inconsecuencia teórica, rastrera precaución por si fuera verdad la opinión vulgar, prudencia ante las acusaciones de ateísmo que había puesto de moda la citada querella de Sófocles, medida de sana política que permita a los estudiantes menos aventajados una especie de esporádica comunión espiritual con los demás que temple la reclusión ataráxica? Un poco de todo; y, en el fondo, quizá la patética búsqueda de una válvula de seguridad para la piedad interior heredada por un pensador encerrado en la férrea jaula de sus dogmas.

Veamos ahora lo relativo al alma humana, que existe, pero nunca independientemente del cuerpo; no es posible concebir ni un cuerpo sin alma ni un alma sin cuerpo; la ruptura de la unión constituye el cese de la única vida que existe, la terrenal.

El alma es corpórea (67), porque todo lo no corpóreo pertenece al vacío, cuya función no es activa ni pasiva, sino un reducirse a dejar pasar inertemente los átomos a través de sí; los del alma son sutilísimos y muy menudos (*persubtilem atque minutis / corporibus factum*; Lucr., III, 179-180), lisos (*leuibus*; *ibid.*, 205), esféricos (*rutundis / ... seminibus*; *ibid.*, 186-187), veloces (*ocius ... animus quam res se perciet ulla*; *ibid.*, 184) y están dotados de extrema movilidad (*ubi paruo possint impulsa moueri*; *ibid.*, 188). Se ha visto, pues, que todo esto describe en el poeta romano al *animus* o *mens*, parte racional del alma que se aloja en el pecho (*media regione ... pectoris*; 140), muy distinta de la porción irracional, esparcida por todo el cuerpo (*per totum dissita corpus*; *ibid.*, 143); no parece que Epicuro distinga estos elementos ni, por ser anterior a los descubrimientos de Herófilo y Erasístrato en el siglo III a.C., se halle en condiciones de conocer la existencia del sistema nervioso y su conexión con el cerebro.

El alma —sigue Lucrecio— es indivisible (*ibid.*, 263-264) y se compone de cuatro elementos, aliento, calor, aire y un cuarto componente *nominis expers* (*ibid.*, 242) que es el primero en ser excitado y cuyos átomos son más pequeños y móviles que los del resto del alma.

Sobre él van a incidir primordialmente las sensaciones (*aisthéseis*; 31), producto de efluvios (49-51) emanados de las cosas (recuérdese lo que acabamos de decir sobre los dioses) y que nuestros órganos identifican gracias a las *prolépseis* o preconceptos (31, 33) que el alma posee de antemano.

Todo esto presupone, lo cual es fundamental para la inteligencia de la Ética epicúrea, que la muerte no es, como el vulgo cree, «el más aterrador de los males» (125). Es cierto que la necesidad de morir es universal («frente a la muerte todos los hombres habitamos en una ciudad sin murallas», frag. 339 Us.), pero los filósofos anteriores a Epicuro han cargado las tintas sobre los terribles mitos de ultratumba. Ahora bien, dado lo expuesto, «la muerte no es mala para nosotros, porque lo que se ha disuelto es insensible» (Sent. 2); porque, «cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros» (125).

Nada representan, pues, todas esas fabulaciones referentes al más allá con sus Hades, Cérberos, Furias, Tártaros y otras zarandajas (Lucr., III, 1011-1013). «El sabio ... ni rehúsa la vida ni teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir» (126). Hay quien siempre anda predicando lastimeramente, ya desde Homero y los líricos, que lo mejor sería no haber nacido. Pues, ¿por qué no se suicida el tal? (126-127). Pero el suicidio es algo despreciable y digno de gentecillas de poca monta (*Gnomol. Vat.*, 38).

Esto trae no pocas ventajas al hombre. Si el alma no es inmortal (y ello lo había apuntado ya Demócrito, frag. B 297 D.), tampoco existe la posibilidad de premios y castigos extraterrestres (piénsese sobre todo en Platón, cuya *República* empieza en 330d con los temores de Céfalo ante el fin de su vida y termina en 614 b y ss. con la sobrecogedora escenografía del mito de Er), que asustan especialmente a quienes no tienen la conciencia tranquila y que producen tremendas consecuencias para la Humanidad entera, entre ellas, más bien en Lucrecio (III, 59-93) que en Epicuro, la propensión del desesperado ante la próxima extinción a gozar desenfrenadamente de la vida que queda amontonando riquezas y cometiendo crímenes. Pero no ya el fin, sino ni siquiera su proximidad debe alterarnos: «es necio (125) quien dice temer la muerte no porque cuando se presente hará sufrir, sino porque hace sufrir con su demora; pues aquello que con su presencia no perturba, no debería afligir en su espera». Y también es absurdo que los insensatos confundan el cadáver con el cuerpo vivo y se aterren (III, 870-977) ante la perspectiva de ser, ya muertos, pasto de las fieras. Pero, ¿qué es peor, ese desgarramiento de frías carnes o el ser devorado por las llamas de la cremación o embalsa-

mado en pegajosa y sofocante miel o helado bajo el frío mármol y aplastado por la tierra, modos comunes de tratamiento del cuerpo difunto que hoy asustan menos? Es cierto que la muerte arrebata de pronto muchos goces, pero también libera de infinidad de cuidados; y además la Naturaleza puede reprochar al viejo que llore porque se acabó lo que se daba en vez de dejar sitio sin rechistar a las nuevas generaciones que necesitan sus átomos y su lugar en este mundo.

Antes hablábamos de ciertas desviaciones de los átomos y dijimos que este fenómeno tenía importancia ética. Ello quedaría más patente si se nos hubiera conservado algún texto de Epicuro al respecto (lo único que hallamos son ataques a la necesidad como el de 134, clara crítica de los físicos que la admiten) o si estuviera más claro el largo pasaje de Lucrecio (II, 251-293) sobre el libre albedrío, «la voluntad arrancada a los hados» (*fatis aoulsa uoluntas*; 257), que nos permite movernos y actuar a nuestro antojo: esto obliga al filósofo a reconocer en los átomos, además de su capacidad de chocar y su sumisión a la gravedad, un *exiguum clinamen* (292). Nos llevaría muy lejos el enlazar aquí tales cuestiones con las tesis favorables u opuestas al determinismo o la predestinación: el caso es que vemos cómo los epicúreos han resuelto bien o mal —más bien mal que bien— el más importante problema del alma humana.

El buen epicúreo debería controlar lo mejor posible estas desviaciones. Como dice con gracia Long, el sabio, aunque sus átomos se desvíen bruscamente al pasar frente a un «club» nocturno, será capaz de provocar en su ánimo nuevos desvíos que le disuadan de entrar y ello en busca del sosiego y la liberación del dolor, más agradables en definitiva que los eventuales efectos del placer.

Sí, el placer, sí, pero hay placeres y placeres: ¿es que vamos a volver a oír el gruñido del legendario cerdo epicúreo?

La Filosofía griega había ya producido multitud de discusiones y teorías sobre el placer. Demócrito (DL., IX, 45) había llegado a la tranquilizante conclusión de que la clave de la vida está en la serenidad anímica o *euthymía*, muy distinta de la *hedoné* o placer en sentido tradicional. Aristipo y los cirenaicos (DL., II, 86) entienden que el fin de la vida es el placer corporal, conectado con «movimientos suaves»; existe también una situación intermedia, sin dolor ni placer, y otra claramente dolorosa causada por «movimientos ásperos», pero todo ello, como decimos, ligado con la satisfacción corporal o «cinética» según la terminología que veremos. Platón, sobre todo en

Filebo, establece una relación más espiritual entre el placer y la felicidad: hay placeres humanos que contribuyen a ella y otros nocivos que la estorban. Algo parecido se lee en los libros VII y X de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles; y ambos filósofos introducen, asimismo, el concepto de virtud, excelencia del alma, principal contribuyente a la felicidad a que se accede por mediación de los placeres buenos.

La posición de Epicuro es en cierto modo revolucionaria. No existe (Sent. 3) tal grado intermedio; «límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde haya placer, por el tiempo que dure, no existe dolor ni pesar ni la mezcla de uno y otro».

Además «al placer ... lo reconocemos como el bien primario, connatural a nosotros (129); toda criatura viviente, apenas nacida, se deleita con el placer y se resiste al dolor por disposición natural ... por instinto genuino» (137); o, como traduce al lenguaje moderno Long, estamos genéticamente programados para buscar lo que ha de causarnos placer y evitar lo que ha de causarnos dolor.

Lo que ocurre es que hay placeres que, dicho en nuestros términos familiares, «no compensan»: «no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor» (129). Ni hay que equiparar (136) los placeres «cinéticos», de carácter secundario, aquellos en que el proceso de eliminación del dolor culmina en un placer (por ejemplo, al hambre sucede el haberse saciado), con los «estáticos» o «catastemáticos» o estables: «la ataraxia o perfecta tranquilidad del alma y la aponia o ausencia de dolor del cuerpo son placeres estables, mientras que la alegría y el gozo son placeres cinéticos si se les ve en su desarrollo» (136). «El placer como principio y culminación de la vida feliz» (129) es estable y propio de quien «sabe ... supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la ataraxia del alma» (128). A esta ataraxia contribuye la autarquía o autosuficiencia, a la que «consideramos un gran bien ... convencidos de que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos necesidad tienen de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener» y de que «los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente una vez que se elimina del todo el dolor de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita» y que «acos

tumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar» (130-131).

«Cuando, en cambio, decimos que el placer es fin, no nos referimos a los placeres de los disolutos ... pues lo que engendra una vida feliz no son los banquetes ni orgías constantes ni el disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de pescados ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa, sino un cálculo prudente» (131-132) de si en cada caso vale la pena el placer: el glotón temerá a la indigestión, el lujurioso a las complicaciones sentimentales, el jugador a las pérdidas ante el tapete.

«Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz» (132).

Epicuro dista mucho de ser un puritano: no criticaría los placeres de los viciosos si éstos liberaran también el alma del temor a los fenómenos celestes, a la muerte o al dolor y si enseñaran al alma «el límite de los deseos» (Sent. 10); pero esto no ocurre, y el tema del límite es importante. Ya vimos la sentencia 3: algo similar hallamos en las 9, 17 y 19 y sobre todo en la 20, donde «la carne concibe los límites del placer como ilimitados y querría un tiempo ilimitado para procurárselos», mientras que es la mente, con su autolimitación, la que «consigue una vida perfecta» y hace gozar más; porque, así como el cuerpo sólo goza con el placer presente, la mente, además de percibirlo, anticipa y prevé el venidero y no deja esfumarse al pasado, de modo que el sabio dispone de un verdadero surtido de placeres (Cic., *Disp. Tusc.*, V, 34, 95). Y así el alma, que es capaz de sufrir, contra lo que opinaban los cirenaicos, dolores más grandes que los del cuerpo, también goza más que éste por su capacidad de remontarse sobre el momento actual (137).

He aquí, pues, una teoría en cierto modo optimista que concibe el placer como estado natural de los seres vivos y el dolor como algo que rompe la armonía del ser: y así Epicuro se opone no sólo a los quejumbrosos poetas de que hablábamos, sino también al propio Aristóteles cuando afirma (*Eth. Nic.*, 1154b 7) que «todo ser vivo vive con esfuerzo». El placer catastemático, señala con acierto García Gual, es algo así como lo que llaman los franceses la *joie de vivre*,

clave de una verdadera filosofía del gozo; pero lleva consigo una renuncia a ideales más altos.

Nuestro colega enumera una serie de impresionantes manifestaciones en sentido materialista, como «escupo sobre lo moralmente bello ... si no produce ningún placer» (Ateneo, 547a), la diatriba contra las «virtudes vanas y necias» (Plutarco, *Mor.*, 1117a), la imposibilidad de conseguir el bien si se suprimen los placeres del gusto («de los aderezos o salsas», según afirma él), del sexo y de la vista (Ateneo, 546e). Todo esto fue lo que causó, con los apuntados pormenores sobre la dudosa vida del jardín, el escándalo de los detractores, y de modo muy especial aquella formulación (Ateneo, 546f) de que «principio y raíz de todo bien es el placer del vientre».

Pero no olvidemos que Epicuro es un enfermo obsesionado con sus órganos vitales y que, no obstante, resulta capaz de asimilar como nadie (118) aquello tan famoso de que el sabio puede ser feliz incluso en las torturas. Quien se sienta tentado a sumarse a la cohorte de sus enemigos, relea la mencionada carta a Idomeneo y evalúe la altura espiritual de quien, en medio de sus males y convencido de la inexistencia de un poder superior (133), sabe esperar el fin con una sonrisa y enseñando a los demás a sentirse dioses como él (135).

Pasemos ahora a otro tipo de ideas más gratas y siempre coherentes con el resto de la doctrina. Frente al idealismo de Platón, que identificaba el bien del individuo con el de la colectividad, y hasta cierto punto de Aristóteles, para quien el hombre es un «animal político» (*Pol.*, 1253a 3), Epicuro no considera que la Humanidad tienda de por sí a la vida comunitaria: así Epicteto (II, 20, 6, «Epicuro cuando quiere cohibir la natural sociabilidad de los hombres») o Lactancio (*Divin. inst.*, III, 17, 42, *dicit Epicurus ... nullam esse humanam societatem*), el cual añade muy significativamente que, en cambio, según el samio debe *sibi quemquem consulere*, algo así como «arreglárselas cada cual a su modo». Nada, pues, de destino común: sobran las exhortaciones al civismo.

Pero una situación anárquica como la que estos principios presuponen sería la ruina del hombre (necesitaríamos «las garras de los lobos, los dientes de los leones», Plut., *Mor.*, 1125b) y especialmente del sabio, siempre más débil y menos dotado para lo práctico: según Epicuro (Estob., XLIII, 139) «las leyes se han establecido con miras a los sabios, no para que no cometan injusticias, sino para que no las sufran».

Ahora bien, para dedicarse a la Filosofía y, como veremos y hemos visto, a la amistad hay que contar, en un marco mínimamente civilizado, con una cierta seguridad (*aspháleia*) que haga al sabio imperturbable (Sent. 17); lo cual por lo pronto puede uno lograr solo absteniéndose de cometer injusticias. Y no es que

> la injusticia (34) sea un mal por sí misma, sino por la sospecha o certidumbre de que los demás se enterarán de ello: no le es posible, a quien ocultamente viola alguno de los acuerdos mutuos sobre el no hacer ni sufrir daño, el confiar (Sent. 35) en que pasará inadvertido.

Plutarco (*Mor.*, 1127d) se burla de este tipo de justicia negativa y basada en el temor a la detección, pero desde el punto de vista práctico, y si no se cree en ningún tipo de castigos divinos, no cabe duda de que Epicuro ha acertado al alistar la vida bajo el estandarte egoísta, pero provechoso, de la utilidad (*ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi*; Hor., *Sat.*, I, 3, 98) y el recelo ante el qué dirán, uno de esos tormentos a que aludía, como dijimos, Lucrecio (III, 1023) y que convierten la vida del injusto en un infierno «llenándole (Sent. 17) de la mayor perturbación».

Se impone, pues, para el *homo* siempre dispuesto a ser *homini lupus* un pacto social, una tregua que evite la extinción de la especie. Esto no era nada nuevo: así lo habían expuesto Trasímaco (*Resp.*, 358e-359a) y, sobre todo, la también platónica y famosa formulación de Protágoras (320c-322d); pero ni la concepción epicúrea admite comparación con la del filósofo de la Academia, que hace intervenir a Zeus y Hermes como fiadores del pacto, ni procede tampoco, como a veces suele hacerse, sacar a colación el contrato social de Rousseau. Aquí el hombre no se ve obligado a respetar ni autorizado a exigir respeto por obediencia a la compulsión colectiva de una tradición contractual: es el ciudadano mismo, y en su propio interés, quien debe pactar tácitamente con sus congéneres para la subsistencia de todos: «la justicia no fue desde el principio algo por sí misma, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido en las convenciones de unos y otros en repetidas ocasiones y en diversos lugares» (Sent. 33). Y hay que olvidarse también de la idílica figura, tan dieciochesca, del «salvaje feliz» que tanta huella ha dejado en idearios progresistas. El hombre es malo por naturaleza y únicamente los

mutuos miedo y respeto son lo que ha creado la admirable saga de la civilización que tantas veces describieron ya los antiguos, desde Demócrito (frag. B 5 D. a través de Diod., I, 8, 1), el *Prometeo* (436 y ss.), la *Antígona* sofoclea (332 y ss.) y el citado mito protagórico hasta desembocar probablemente en Epicuro (pero lo único que nos queda al respecto son las disquisiciones sobre el lenguaje en 75-76) y en los bellos párrafos de Lucrecio (V 925-1457) que nos llevan del *genus humanum ... durius* a las invenciones sucesivas de la vivienda, la familia, la vida social (*amicitiam coeperunt iungere auentes / finitimi inter se nec laedere nec uiolari*, 1019-1020), el lenguaje, el fuego, las ciudades y la organización cívica, los metales, el arte textil, la agricultura, la música y el cálculo del tiempo.

Todo eso está muy bien, pero las terribles circunstancias históricas de que hablábamos al principio hacen necesario que, «cuando ya se tiene en una cierta medida la seguridad frente a la gente», se consiga, «cimentada en esta posición y en la abundancia de recursos, la seguridad más límpida que procede de la tranquilidad (*hesychía*) y del apartamiento de la muchedumbre» (Sent. 14).

El jardín, esto es, la torre de marfil, Platón con su «nadie entre sin saber Geometría» (Elías *in Cat.*, 118, 18), Diógenes en su tinaja (D.L., VI, 23).

Este alejamiento de las gentes puede ofrecer inconvenientes, entre ellos el aislamiento cultural. Pero Epicuro, tan crítico respecto a sus predecesores los científicos, siente ya, como cualquier intelectual en uno u otro momento, el prurito de echar a volar el alma saliendo de la cárcel de los libros. Dos lugares podrían citarse al respecto: en uno de ellos (Aten., 588a), una carta del maestro felicita a un tal Apeles por haber llegado a la Filosofía limpio de toda educación: evidentemente a Epicuro le simplificaba mucho su tarea el ver entrar a un alumno *tamquam tabula rasa* en el aspecto formativo. El otro es más llamativo y además delicioso: el fragmento, transmitido por Laercio (6), de una carta a Pitocles, discípulo favorito del filósofo como se recordará: «¡Iza las velas, mi bendito amigo, y escapa a toda clase de cultura (*paideía*)!». Al serio Quintiliano (*Inst.*, XII, 2, 24) ello le parecía mal, pero éste es testimonio que concuerda ajustadamente con otras desengañadas palinodias de eruditos de aquellos siglos abrumados por la propia inanidad de su labor en un mundo hostil o indiferente.

El propio Teofrasto, después de quejarse del exceso de alumnos,

que todo lo tergiversan en sus apuntes (D.L., V, 37) dijo en sus últimas horas:

> Porque, cuando estamos empezando a vivir, entonces morimos ya. Nada hay, pues, más inútil que el amor de la gloria ... Sed, pues, felices y o bien dejad la investigación, porque el trabajo es enorme, o practicadla dignamente, pues la gloria es también grande. Y en la vida es más lo que está vacío que lo que aprovecha.

Lo cual nos dio ocasión hace años para comparar con un pasaje de Palacio Valdés en que un personaje, contrafigura tal vez de Menéndez y Pelayo, termina sus días diciendo: « ¡La gloria, la gloria. *Flatus vocis!* No seas un iluso como yo lo he sido. ¡Diviértete, diviértete! ».

Posidipo (*Anth. Pal.*, V, 134; n.° 1 Gal.) manda callar a los estoicos Zenón y Cleantes en honor de Eros agridulce; Meleagro (XII, 17) grita beodo « ¡Abajo las sabias doctrinas! » Todo, en definitiva, huele a decadencia de una erudición libresca y fosilizada.

¿Y la política? ¡Tonto sería quien se enredara en lo que no sean cautos coqueteos con los magnates!

> Hemos de liberarnos de la prisión de los intereses que nos rodean y de la política (*Gnomol. Vat.*, 58); la felicidad y la bienaventuranza no son la abundancia de riquezas ni la importancia de los cargos ni las magistraturas ni el poder, sino la carencia de dolores (*alypía*) y la tranquilidad de las pasiones y la disposición de espíritu adecuada a la naturaleza (Plut., *De aud. poet.*, 37a).

Y, como un último banderín de combate, el lema que tanto disgustó a Plutarco (el último de los títulos de los *Moralia* citados se traduce del griego como «Si ha sido enunciado con acierto el *láthe biósas*») y que atestiguan varios (Juliano, Temistio, Filóstrato, Ovidio), «vive pasando inadvertido», glosado lapidariamente por Horacio (*Epist.*, I, 17, 10) con su *nec uiuit male qui natus moriensque fefellit.* Frase breve, pero llena de concomitancias, unas veces menos directas, como con el inmortal trozo de Lucrecio que canta la tan humana satisfacción de verse al abrigo de la tempestad cuando los demás naufragan (*suaue mari magno, turbantibus aequora uentis, / e terra magnum alterius spectare laborem*; II, 1 y ss.), y otras menos palmarias, así el famoso epodo segundo horaciano con su *Beatus ille* y la celebérrima versión leonina del *¡Qué descansada vida!*

¡Ah, pero quedan los amigos, ese tesoro! Epicuro no es precisamente un misántropo.

> El hombre bien nacido se dedica principalmente a la sabiduría y a la amistad, de las cuales una es un bien mortal y la otra inmortal (*Gnomol. Vat.*, 78); de todas las cosas que la sabiduría procura con miras a una vida feliz nada hay más grande que la amistad, nada más rico ni más grato (Cic., *De fin.*, I, 20, 65).

Y, con una especie de rapto de exaltación lírica (*Gnomol. Vat.*, 52), «la amistad danza en torno a la tierra y, como un heraldo, nos anuncia a todos que despertemos para la felicidad».

Hemos visto ya cómo el jardín era una comunidad de amigos a veces fieles, otras turbulentos e incómodos, en alguna ocasión ingratos, pero ligados en principio por un común sentimiento de tarea colectiva. Así lo exigía el fundador, y tampoco aquí de modo incoherente respecto a su doctrina. Porque, aunque «toda amistad es deseable por sí misma», en la base de cualquier amistad recíproca vuelve a hallarse el interés propio, porque el tener amigos «procede de los beneficios» (*Gnomol. Vat.*, 23). «No es verdadero amigo el que busca en todo la utilidad» (*Gnomol. Vat.*, 39), «pero tampoco el que jamás la une a la amistad». Porque el primero es un simple «tendero de favores», pero el otro amarga la alegría de estar juntos y ayudarse y hacer el bien a los demás, pues «es más agradable el prestar beneficios que el recibirlos» (Plut., *Mor.*, 778c, 1097a).

No, no es ciertamente fácil sentar criterios firmes ni sobre la personalidad en parte contradictoria de Epicuro ni sobre la solidez de sus principios cosmogónicos ni aun sobre las peculiaridades más chocantes de su Ética. Fue en todo caso, si no un liberador, porque la Humanidad sigue más aterrorizada y aprisionada que nunca por ambiciones, miedos y constricciones religiosas, políticas y sociales de toda clase, sí un importante filósofo que intentó honestamente plantar jalones constructivos en una moral del individuo más cercana a la realidad del mundo que las especulaciones idealistas de otros sistemas.

Amó al hombre y a la vida; buscó la verdad, la luz, la felicidad enmarcada en esos grandes conceptos, tan huidizos siempre, de la amistad y la paz entre los humanos; no desdeñó los goces que nos ayudan a sobrellevar el paso por el mundo ni el cuerpo, su pobre

cuerpo enfermo que tanto sufrimiento, pero también tantos placeres debió de darle.

Y ahí quedó el mensaje de esa sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad que tan profundamente ha analizado Emilio Lledó: en el escándalo polémico, a veces difamador, de las escuelas griegas, Cicerón y Séneca, los Padres de la Iglesia y Plutarco; en el entusiasmo de Lucrecio y las simpatías de Horacio, Virgilio y César; en la veneración de Diógenes de Enoanda.

Lorenzo Valla, Erasmo y Quevedo (estos párrafos lo deben casi todo al gran talento sistematizador de Carlos García Gual y a su estar siempre alerta a las ideologías de hoy) se sienten atraídos hacia sus singulares figura y enseñanza; Montaigne le aprecia; el hereje Giordano Bruno, para su desgracia, le toma en serio; Pierre Gassendi reaviva en el siglo XVII los principios olvidados del atomismo; Kant enjuicia moderadamente a Epicuro; Hegel, como dijimos, se irrita ante él; la tesis doctoral de Marx y luego Lenin apoyan en él su dialéctica materialista, posición exagerada por marxistas posteriores como Farrington o Fallot.

Hoy, según se mostró, la erudición ha realizado una magnífica labor en torno al material tan exiguo. Y, mientras tanto, Schuhl pone de relieve la actualidad de ciertas ideas epicúreas; Merlan se inclina sobre el problema del universo discontinuo de Epicuro y de los cuánticos frente al tradicional *natura non facit saltus*; Brun conecta con el estructuralismo tan de moda en 1968; las ideas con que Jacques Monod, en su famoso *Le hasard et la nécessité*, publicado en París dos años más tarde, visión del mundo como producto fortuito, intrascendente y ajeno a cualquier teleología cósmica, tienen su base en Demócrito y Epicuro; y hasta los no menos célebres trabajos de Marcuse, tan influyente en el pensamiento y la acción del propio 68, conectaban de modo impreciso las tesis epicúreas con un utópico aspirar a cambios revolucionarios sobre los que Epicuro, cuyo jardín tenía tantos problemas como las comunas juveniles de los años marcusianos, nunca se habría hecho ilusiones. Ahora siguen en pie —termina García Gual— el malestar respecto a la cultura asfixiante, la repugnancia abstencionista hacia la política y la tendencia, que probablemente pagarán nuestros hijos, a un hedonismo ilimitado. Todo ello es Epicuro: bien o mal interpretado, pero Epicuro.

BIBLIOGRAFÍA

Manuales

Long, A. A., *La Filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, traducción española del recientemente fallecido P. Jordán de Urríes, Madrid, 1975.

Textos de Epicuro

Arrighetti, G., *Epicuro. Opere*, Turín, 1973².
Isnardi Parente, M., *Opere di Epicuro*, traducción al italiano, Turín, 1983².
Usener, H., *Epicurea*, Leipzig, 1887; reimpr. Stuttgart, 1966. (Recopilación de los textos de Epicuro conocidos hasta entonces.)
Vogliano, A., *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servata*, Berlín, 1928. (Suplemento a la obra de Ulsener, debido a la gran cantidad de papiros de Herculano.)

Obras sobre Epicuro

Acosta, E., *Estudio sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico*, Madrid, 1977.
Bignone, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I-II, Florencia, 1936.
Boyancé, P., *Épicure*, París, 1969.
de Witt, N. W., *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, Minn., 1954.
Fallot, J., *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure*, París, 1951.
Farrington, B., *La rebelión de Epicuro*, trad. castellana, Barcelona, 1968.
Festugière, A. J., *Épicure et ses dieux*, París, 1946.
García Gual, C., *Epicuro*, Madrid, 1981.
—, y E. Acosta, *La génesis de una moral utilitaria. Epicuro. Ética*, Barcelona, 1974.
Gigante, M., *Scetticismo e epicureismo*, Nápoles, 1981.
Lledó, E., *El epicureísmo, una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Barcelona, 1984.
Rist, J. M., *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, 1972.

Otros trabajos

Acosta, E., *Helmantica*, XXXI, 1980, pp. 89-114.
—, *An. Fac. Filos. Barc.*, VII, 1981, pp. 9-48.
—, *Cron. Erc.*, XIII, 1983, pp. 121-138.
Association Guillaume Budé. Actes du VIII^e Congrès. Paris, 5-10 avril 1968, París, 1969.
Bollack, J., A. Laks, *Études sur l'épicurisme antique*, Lille, 1976.
Cronache Ercolanesi, revista publicada en Nápoles y consagrada a los hallazgos de Herculano.
Dörrie, H., *Der Kleine Pauly*, II, 1967, pp. 314-318.
Epicurea in memoriam Hectoris Bignone. Miscellanea philologica, Génova, 1959.
García Calvo, A., *Emerita*, XL, 1972, pp. 69-140.
García Gual, C., *Est. Cl.*, XIV, 1970, pp. 379-408.
Glossarium Epicureum, de H. Usener, reeditado por M. Gigante y W. Schmid, Berlín, 1977.
Jordán, F. J., y F. Pérez Sánchez, *Simposio Virgiliano*, Murcia, 1984, pp. 369-377.
L'atomo fra scienza e Letteratura, Génova, 1985.
Martín García, F., *Rev. Col. Univ. C. Real*, III, 1983, pp. 109-134.
Martínez Lorca, A., *Baetica*, V, 1982, pp. 441-454.
Mette, H. J., *Lustrum*, XXI, 1978, pp. 45-116; XXII, 1979-1980, pp. 109-114; XXIV, 1984, pp. 5-6.
Steckel, W., *Realenc.*, Supplem. XI, 1968, pp. 579-652.
Syzétesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, Nápoles, 1983.

Diógenes Laercio y Diógenes de Enoanda

Chilton, C. W., *Diogenes Oenoandensis. Fragmenta*, edición, Leipzig, 1967; *Diogenes of Oenoanda. The Fragments*, traducción y comentario, Londres, 1971.
García Gual, C., y E. Acosta, *La génesis de una moral utilitaria. Epicuro. Ética*, Barcelona, 1974. (Los fragmentos éticos, carta a Meneceo, sentencias, *Gnomologium Vaticanum*, etc., están muy bien vertidos, con texto griego, en pp. 87-161.)
Gigante, M., *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, traducción italiana, I-II, Roma, 1976.

Jufresa, M., *Epicur. Lletres*, edición bilingüe, Barcelona, 1975.
Long, H. S., *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, I-II, Oxford, 1964.
Miralles, C., traducción de la carta a Meneceo, *Bol. Inst. Est. Hel.*, V, 1971, pp. 75-77.

José Gómez Caffarena

EL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA MORAL CRISTIANA

Introducción: precisiones al tema y al método

El título de esta colaboración es suficientemente inequívoco en cuanto a la delimitación externa del tema. Pero no lo es tanto si se le quiere pedir la pauta para la estructuración de su contenido. Por una parte, esa tradición histórica de veinte siglos que llamamos *cristianismo* aglutina una gran variedad de elementos culturales superpuestos, unos de índole estrictamente religiosa, otros de diversa índole. Esto crea ya ambigüedades. Por otra parte, hablar de «filosofía moral cristiana» supone que hay en el ámbito de esa tradición un repertorio de contenidos y actitudes morales que pueden considerarse *específicamente cristianos*; y que sobre ellos se puede hacer y se ha hecho una reflexión auténticamente *filosófica*, es decir, sistematizadora y fundamentadora. No faltará quien encuentre discutibles estos supuestos. Pero incluso dándolos por válidos, como yo por mi parte hago, el campo que abren es muy impreciso. Pueden privilegiarse unos rasgos concretos u otros; puede adoptarse uno u otro de los ángulos de visión filosófica que de hecho se han adoptado para mirarlos.

Voy a indicar en qué dirección pienso orientarme, reconociendo que hago una determinada opción y cabría hacer otras. Entenderé por cristianismo, ante todo, la religión de Jesús de Nazaret y de los escritos fundacionales de su Iglesia (el «Nuevo Testamento»). Trataré de destacar, en lo que pueden tener de peculiar, las actitudes y contenidos morales que se envuelven en el cristianismo así entendido.

Aparte de las razones intrínsecas que apoyan esta opción, la hace aconsejable aquí el hecho de que la presente *Historia de la ética* incluye también colaboraciones sobre la ética en la Edad Media y la ética del protestantismo —esos otros períodos cristianos en que pueden apreciarse factores diversos y complementarios de los del origen—. Estimo, por mi parte, que es desde lo originario como mejor puede captarse lo que puede haber sido la aportación cristiana a las ideas morales de la humanidad. Por eso mismo, incluso para elaborar la reflexión filosófica sobre las actitudes y contenidos morales cristianos, buscaré sacar a luz en primer lugar los gérmenes de tal reflexión que pueden encontrarse en los escritos fundacionales. Sólo secundariamente apelaré a algún pensador cristiano posterior. Como referencia y contraste preferiré las filosofías recientes que han hecho apelación, positiva o crítica, a lo fundacional cristiano.

Parto de que no es correcto confundir religión y moralidad. La fenomenología de la religión insiste hoy con energía en este punto: la actitud religiosa es adoración y búsqueda de salvación. La actitud moral dirige el comportamiento del hombre mediante valoraciones del mundo y de la sociedad humana, que no son técnicas ni están simplemente a disposición del individuo humano, sino que se le presentan con carácter absoluto. Ya en sólo estas elementales descripciones puede verse clara la diferencia que las hace mutuamente irreductibles: no todo en la religión es moralidad, no toda moralidad ha de ser religiosa. Pero, como emerge ya *a priori* de las mismas descripciones y confirma la historia, hay una mutua relación e implicación. El carácter absoluto de la valoración moral puede tener que ver con la salvación religiosa; y ésta, inevitablemente, sugiere al hombre valoraciones absolutas de uno u otro tipo.

Todas las religiones que conocemos han prescrito determinadas conductas a sus fieles y, al hacerlo, les han inculcado determinadas valoraciones, que pueden llamarse «morales». Desde el otro punto de vista, quizá puede, incluso, decirse que ha sido históricamente religiosa la «matriz» originaria de las actitudes morales de la humanidad; y que sólo con el decurso del tiempo y la maduración racional se han ido formando los códigos y los sistemas morales ya no explícitamente religiosos sino filosóficos.[1]

Estas afirmaciones requerirían precisiones y pruebas. Pero no en este contexto, donde su finalidad es sólo la de trazar un marco general en el cual inscribir una doble afirmación más concreta y mucho

más clara: 1. el cristianismo no es primariamente un sistema moral, sino una religión, caracterizada por una determinada concepción de Dios y de su oferta de salvación a través de la persona y el mensaje de Jesús de Nazaret; 2. pero incluye —como parte esencial de ese mensaje y como parte y supuesto de la salvación ofrecida— la llamada a determinadas actitudes y conductas inequívocamente morales en la sociedad humana.

Lo moral es, pues, *una dimensión* en la religiosidad cristiana. No más, pero tampoco menos, y en modo alguno una cuestión marginal o derivada. Más aún, cabe decir que el cristianismo privilegia la dimensión moral sobre otras dimensiones, porque privilegia la praxis interhumana al privilegiar el amor en su misma noción de Dios.[2] Enunciando simplificadamente algo que después se desarrollará: al Dios del que puede decirse «Dios es amor» (1 Jn., 4, 8 y 16),[3] se acerca el creyente *amando*; y amando precisamente al prójimo, ya que «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (*ibid.*, 21). Como veremos, el amor es, precisamente, la clave de la dimensión moral del cristianismo.

En orden a estudiar la dimensión moral de la religiosidad cristiana en sus fuentes, es insustituible el recurso a la exégesis acreditada. Pero, naturalmente, hay que prescindir aquí de desarrollos analíticos y buscar simplemente datos fiables y significativos que contengan gérmenes de reflexión filosófica. Importa, eso sí, distinguir en ellos estratos de proveniencia y trazar una determinada estrategia de alcance de lo originario. ¿Cuál? Una, que parece segura y muchos preferirían, elegiría partir de los escritos cristianos datados como más antiguos. Tales son algunas de las cartas de Pablo de Tarso, ante todo la dirigida a los fieles de Tesalónica (la «primera» de las así tituladas, del año 49 o 50 d.C.). Encontraríamos entonces en primer plano la moral de una secta hebreo-helenística cuya atención está polarizada por la expectativa inminente de la «Parusía», o segunda venida de Jesús (a quien confiesan como «Cristo, Señor, Hijo de Dios»); pero, en la que, incluso con cierto (inevitable) tono de interinidad que determina ciertos rasgos,[4] hay realismo en la exigencia del trabajo (1 Tes., 5, 14) y predomina el acento en las virtudes de convivencia fraterna (*ibid.*, 4, 9 y ss.), elemento éste que se subraya aún más en la carta siguiente, la primera de las dirigidas a Corinto (54 o 55 d.C.).

Esa estrategia de presentación nos llevaría a dar mayor relieve a

las complejidades del cristianismo naciente; algo justo desde el punto de vista más puramente historiográfico, pero que resultaría aquí innecesariamente oscuro y, sobre todo, dejaría en injusta penumbra al personaje a quien todo hace referencia y a quien las primitivas comunidades cristianas profesaban seguir. No podremos, en ningún caso, dejar de hacernos cargo de las complejidades aludidas. Pero sería mejor, desde la preocupación del presente escrito, poder responder en primer lugar a preguntas como éstas: ¿qué podemos saber sobre la moral que enseñó el mismo Jesús?, ¿cabe hablar a su propósito de «filosofía moral»? Sólo si se impone la imposibilidad de responder a estas preguntas será razonable desistir de hacerlo. Ahora bien, tras el desarrollo completo de los métodos críticos en nuestro siglo, así como se ha abandonado generalmente la pretensión de una biografía en sentido estricto y se impone la desconfianza metódica (aunque no absoluta) respecto a temas como su taumaturgia y las teologizaciones de su persona, se va recuperando un creciente consenso en que *rasgos fundamentales* de la enseñanza religioso-moral cristiana puedan remontarse a estadios de tradición muy cercanos al mismo Jesús (lo que equivale ya prácticamente a atribuírselos).

Son los ofrecidos en muchos pasajes de los tres primeros evangelios. Se está de acuerdo en ver a Marcos como el más antiguo y el que ha trazado el molde general del relato. Junto a él, como aportación incluso más arcaica, se reconoce la presencia de una «fuente de *logia*» (Q), de la que se han beneficiado Mateo y Lucas. También pueden ser arcaicas *algunas* otras de las peculiares fuentes de información que tienen estos dos evangelios.[5]

Pero hay una cuestión previa no eludible si se opta por el intento que acabo de sugerir. El consenso exegético amplio a que he apelado supone a Jesús como personaje religioso fuertemente creativo, aunque situado en el contexto de su pueblo y su tiempo. Existe, empero, otra línea historiográfica muy divergente, que ve a Jesús como función de esas condiciones. La aplicación de los postulados del materialismo histórico condujo a Engels (1895) y a Kautsky (1908)[6] a una relectura del movimiento inicial cristiano como parte de la rebelión anti-romana por motivación a la vez religioso-nacionalista y pauperista (sólo anacrónicamente se diría «proletaria»); movimiento cuyo signo pronto se invirtió, con lo que el mensaje cristiano, bajo la presión de la necesidad de adaptación al clima del Imperio, se fue transformando en *ideología* conservadora.

Tan enérgica llamada de atención hacia las condiciones históricas en que nació el cristianismo trae a la exégesis (si no, demasiado idealista) un elemento imprescindible para un juicio objetivo de la aportación cristiana. Que ha habido una «ideologización» resulta difícilmente negable. El problema está en el alcance que se le deba atribuir y en el punto donde se sitúe la inflexión. La historiografía cristiana, incluso crítica, lo pondrá en el giro constantiniano (descubriéndole, eso sí, antecedentes). Los autores en que predomina la tendencia a la «lectura suspicaz»,[7] sea o no propiamente marxista, tienen que anticipar sustancialmente lo esencial de la ideologización: para ellos, ya la misma imagen de Jesús que emerge de los evangelios canónicos no responde a la realidad.

Quizá todo el contencioso se cifra alrededor del título de «Cristo» (Mesías). El mesianismo hebreo era político y nacionalista; el cristianismo, al apropiarse el título, le ha cambiado sustancialmente el sentido (hacia lo espiritual y universal). Esto es claro. La cuestión es dónde debe situarse a Jesús. ¿Fue un pretendiente mesiánico religioso-nacionalista, traicionado en su posterior espiritualización por los suyos? ¿O fue un innovador religioso, que por ello más bien rechazó el título de Mesías (como subraya especialmente el evangelio más antiguo, el de Marcos)?

Los argumentos en favor de la primera de estas dos posibles interpretaciones son una serie de indicios que pueden descubrirse en una lectura sintomática de Marcos.[8] Son leves cada uno y no son muchos en total, por lo que la postura aparece infundada a la mayoría de los exegetas.[9] En favor de la segunda interpretación milita, ante todo, una apreciación global de la relevancia religiosa de la personalidad de Jesús; y también el hecho de que los testimonios más arcaicos de su enseñanza moral, los provenientes de la «Q», son los que más inculcan, no la moral propia de un mesianismo político, sino la moral del amor universal.[10] Opto, pues, por esta interpretación.

1. Enseñanzas morales de Jesús de Nazaret

Los relatos evangélicos antiguos ponen en sus labios tanto enseñanzas concretas relativas a aspectos particulares de la vida humana (repudio de la mujer, venganza, riquezas, valor de los ritos) como otras de alcance general sobre lo que Dios pide del hombre. Son

estas últimas las que más nos interesan. Hay que saber comprenderlas en un doble contexto. Por una parte, en lo que tienen de continuidad o de contraste con las enseñanzas de los maestros hebreos de su momento. Por otra parte, como elemento del específico mensaje religioso («escatológico») que fue el objeto central de su predicación: la llegada del «reinado de Dios».[11]

Es claro que Jesús sólo es comprensible en la tradición del yahvismo. Su enseñanza moral supone la *Torah* bíblica; por tanto y en primer lugar el decálogo, también (y al menos a beneficio de inventario y sometido a crítica) el conjunto de preceptos que lo glosaban. Los rabinos de su tiempo enumeraban hasta 613 preceptos (248 positivos y 365 prohibiciones).[12] Se atribuye a Jesús el dicho: «no he venido a abrogar la Ley, sino a llevarla a cumplimiento» (Mt., 5, 17). Si es auténtico, su sentido sólo puede ser: a realizarla en su esencia más que en su letra. Porque no puede entenderse en contradicción con otras palabras y hechos, que muestran a Jesús crítico de todo legalismo. «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc., 2, 27): este *logion* sí expresa, ciertamente, su auténtica actitud antirritualista.[13] Parece también cierto que recriminó a los maestros de su tiempo («fariseos y escribas») el abrumar a los hombres con su casuística, cerrándoles con ello el acceso al «Reino de Dios». «Pagan el diezmo de la hierbabuena, del anís y del comino, mientras descuidan lo más grave de la Ley: el juicio, la misericordia y la fidelidad» (Mt., 23, 23).

Esta última referencia nos orienta ya en la dirección que tengo por más relevante: la preocupación de Jesús por *lo esencial*. Pero antes de seguir esa pista, es oportuno recoger otra serie de recuerdos evangélicos: los de sus *radicalizaciones* de la exigencia moral. Con base en materiales aportados por la fuente Q, el evangelio de Mateo las ha ampliado y estructurado en el discurso que se suele llamar «sermón de la montaña». No es lo más destacable, desde nuestro punto de vista, la forma explícitamente antitética que tienen algunas de las enseñanzas («Oísteis que se dijo ... Pues yo os digo», Mt., 5, 21, 27, 33, en relación con la ira, el adulterio y el juramento). Lo esencial es el espíritu que inspira tanto esas contraposiciones como el resto del discurso. Para «entrar en el Reino» la «justicia» debe ir «más allá de la de los escribas y fariseos» (Mt., 5, 20). Esto, en el contexto, invita a dejar la lógica de la observancia literal —con sus minucias y su autosatisfacción— para adoptar otra presidida por la

sinceridad y la generosidad. No basta lo externo, es menester lo interno, el corazón (reconciliación, cf. Mt., 5, 24; victoria incluso sobre el deseo, 5, 28; sencillez en la aseveración, 5, 37; huida de la ostentación en la práctica de la limosna, de la oración y del ayuno, Mt., 6, 3, 6 y 18). Más aún, hay que dejar toda venganza (5, 38: «no hagáis frente al que os agravia»); hay que amar no sólo al amigo sino al enemigo (5, 44); hay que renunciar a juzgar al prójimo (7, 1). Las conocidas series de «bienaventuranzas», en el tenor que tuvieron en la fuente Q (conservado más literalmente por Lc. 6, 20-21), expresaron primariamente una opción, en línea con la tradición profética, a favor de los pobres, los hambrientos y los que sufren: un clamor *radical* contra la injusticia, impregnado de la convicción de que no triunfará. En la reelaboración que presenta Mt. 5, 3-10, han adoptado el carácter, también *radical*, de «ideales» opuestos al egoísmo humano (causa de la injusticia).

No es posible eludir la pregunta por el por qué de la radicalización, y en seguida la abordaremos, pues viene a ser convergente con la pregunta por «lo esencial». Quizá es oportuno, previamente, sugerir que un modo de encontrarle sentido es no leer el sermón del monte como código de preceptos socialmente coercitivos, sino como enunciación de ideales. Es lo coherente con la imagen de Dios que Jesús personalmente vivía y que intentaba transmitir. Es oportuno también observar que Jesús no devaluaba las obras externas por el hecho de insistir en la actitud interior. «El árbol se conoce por sus frutos» (Lc., 6, 44). Las parábolas en las que sugiere cómo será el juicio de las vidas humanas hablan de acciones y no de intenciones («Tuve hambre y me disteis de comer», etc.: Mt., 25, 35). Sólo que suponen que la obra externa manifiesta la bondad interna: porque «el que es bueno, de la bondad de su corazón saca el bien» (Lc., 6, 45).[14]

En conexión con todo lo recién recordado, emerge otro rasgo de la exigencia moral de Jesús. En muchos pasajes, como de modo obvio, se deja ver que, para él, el *pecado* del hombre no está solamente (o quizá ni primariamente) en una determinada actuación, sino más bien en una *omisión*. Una parábola se enfoca precisamente a la denuncia de la simple omisión: es condenado el que «enterró el talento» sin hacerlo producir (Mt., 25, 24-30; Lc., 19, 20-27). La parábola, ya antes aludida, del juicio final condena al que no dio comida, bebida, o vestido, no visitó al necesitado, no acogió al extranjero (Mt., 25, 37-40). En un apotegma proveniente de Marcos

(Mc., 10, 23-25; Mt., 19, 23-24; Lc., 18, 24), Jesús declara que los ricos «entrarán con más dificultad en el Reino que el camello por el ojo de la aguja», ante la claudicación de quien, habiendo cumplido los preceptos mosaicos (generalmente de la forma: *no* matarás ...), no se atreve a lo positivo: dar sus riquezas a los pobres. Algo así está sobreentendido en todos los pasajes aludidos antes, que proponen *ideales.* Lo malo del hombre está ya en la *omisión,* allí sobre todo donde es expresa renuncia al bien. Esto es un cambio de enorme relieve; tanto que tendremos que reconocer que apenas ha sido asimilado en la tradición cristiana. Se nos hace indispensable preguntarnos por la clave desde la que el cambio resulte lógico.

Vamos, pues, a la pregunta ya enunciada por «lo esencial». Un pasaje del evangelio de Marcos (12, 28-34), recogido con unos u otros matices en los otros sinópticos, hace a Jesús responder, a quien le preguntaba por el «mandamiento mayor de la ley», mediante una doble referencia: a la fórmula deuteronómica, «escucha Israel ...: amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón ...» (Dt., 6, 4-6) —fórmula que había venido a ser oración cotidiana de los piadosos—;[15] y a una fórmula de la tradición sacerdotal (Lev., 18, 19): «amarás a tu prójimo como a ti mismo». La pregunta acerca de un breve mandamiento resumen de toda la ley había sido rechazada por Šammaí, uno de los dos rabinos más célebres del tiempo inmediatamente anterior a Jesús, pero aceptada por el otro, Hillel, quien para responderla, acudió a lo que hoy suele llamarse «regla de oro», formulándola así: «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti. En esto consiste toda la Torah, lo demás es sólo explicación».[16] Es perceptible la vecindad entre el relato evangélico y su antecedente talmúdico. Hay también en los evangelios sinópticos, esta vez proveniente de la Q, una formulación de la regla de oro: «Todo lo que queráis que los hombres os hagan, hacedlo vosotros a ellos» (Lc., 6, 31). Mateo añade: «Esto es la Ley y los Profetas» (Mt., 7, 12); con lo que el dicho recibe explícitamente el mismo papel de síntesis que tenía en Hillel.

La confluencia de esta doble tradición cristiana antigua parece atestiguar una posición deliberada de Jesús. ¿Cómo precisar el modo como lo entendió y el alcance que le dio? Pienso que hay que conjugar varias reflexiones. Ante todo, no coinciden sin más «regla de oro» y «segundo mandamiento». Aquélla es más realista, va a los comportamientos; pero es ambigua. Cabría una lectura utilitaria de ella

(= gánate al otro). Está, en su origen, emparentada con una concepción de la reciprocidad, que admitiría el talión. El «segundo mandamiento» excluye esto, pero pide directamente sólo el afecto interior. La conjunción de ambas fórmulas en la tradición evangélica invita a iluminar la una por la otra, con lo que corrigen sus posibles déficit. Es oportuno también notar que, comparada con la de Hillel, la fórmula evangélica de la regla de oro pasa de lo negativo («no hagas ...») a lo positivo («haced ...»), con lo que resulta más exigente.[17]

En todo caso, más relevante es el sentido universalista con que el evangelio de Lucas aclara cómo entender «prójimo», mediante la elocuente parábola del samaritano (Lc., 10, 29-37): se rompen en ella las barerras que circunscribían la condición de prójimo en el pasaje de referencia (vinculación de raza, de profesión religiosa o, al menos, de hospitalidad), barreras que habían conducido a que se pudiera añadir al «amarás a tu prójimo» el complemento: «y aborrecerás a tu enemigo» (cf. Mt., 5, 43).[18] El espíritu de Jesús presenta en este punto el más fuerte contraste con el de Qumran, cuya mística de celo por el honor de Yahvéh endurecía la separación de los hombres en «hijos de la luz» e «hijos de las tinieblas» (a los que se mandaba odiar).[19] Lo más nuevo que aporta la exigencia moral de Jesús está en el acento que pone en la extensión del amor hasta el enemigo; y esto, de modo práctico, renunciando a la venganza y devolviendo bien por mal: «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os injurian» (Lc., 6, 27-28; cf. Mt., 5, 38-48). Esta extensión es la concreción realista del sentido universal del «prójimo». Y permite hablar de llegada a «lo esencial» de la actitud moral.[20]

Lo cual, a su vez, no es separable de otra peculiaridad: la equiparación de los «dos mandamientos» (Mt., 22, 39). El amor del prójimo no es marginal respecto al mensaje religioso de Jesús; forma unidad con él y tiene también carácter religioso. Así la exigencia moral puede ser tan elevada, en cierto modo sobrehumana. En todos los momentos clave reaparece la apelación a Dios como Padre. «Amad a vuestros enemigos ... de modo que seáis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir el sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos ... Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre del cielo» (Mt., 5, 44-45 y 48; cf. Lc., 6, 35-36). Dios como Padre es, reconocidamente, lo más original de la experiencia religiosa de Jesús, inseparable de su anuncio de la llegada del «reinado de

Dios»: Dios quiere inaugurar el tiempo de salvación por el que habían suspirado los profetas de Israel. Como ya insinué (véase n. 11), Jesús heredaba, al hacer un anuncio así, la tradición apocalíptica de los dos siglos inmediatamente anteriores; pero hay que precisar que, al hacerlo, puso un acento muy peculiar, más propio de la tradición profética anterior que de la apocalíptica, en la contribución de los mismos hombres a la llegada del reinado de Dios. En este marco puede entenderse la centralidad de la exigencia del amor interhumano. Es parte de la «conversión» que pide Jesús en coherencia con la «buena noticia» que anuncia (Mc., 1, 15).

2. El germen evangélico de una «filosofía moral cristiana»

En este punto debo recordar que mi objetivo no son las doctrinas morales, sino la *filosofía* moral cristiana —donde «filosofía» dice sistematización y fundamentación—. Quiero indagar el germen de ella que pueda haber en Jesús.

¿Cómo hacerlo? Las actuales apelaciones a una «ética narrativa» son, sin duda, adecuadas.[21] Pero, en su presente grado de desarrollo, no harían avanzar nuestro discurso mucho más allá de enumeraciones como las que estábamos haciendo. Me resulta por ello obligado —sin perjuicio del recurso a lo narrativo— utilizar, a título heurístico, alguno de los modelos clásicos de filosofía moral. Es sabido que santo Tomás aplicó el *eudemonismo* aristotélico y logró una síntesis de moral cristiana. Pero resulta demasiada la distancia entre el modelo y las enseñanzas de la primera tradición, que acabo de recordar.

Por ello, voy a ensayar otro modelo, aprovechando la vecindad, que reconoció el mismo Kant,[22] entre su «imperativo categórico» y el «mandamiento principal» evangélico. Quisiera explorar la posibilidad y fecundidad de encontrar en éste un principio de algún modo «formal» frente a la multitud de exhortaciones «materiales», concretas.[23] Por diferentes que sean los contextos históricos y las preocupaciones teóricas subyacentes, hay algo que asemeja profundamente la recapitulación operada por Jesús y la búsqueda kantiana de un principio unitario del deber y su por qué. Dejando para más adelante el ponderar el *alcance* —evidentemente limitado— de la aproximación que establezco, voy por lo pronto a enumerar semejanzas y deseme-

janzas, para iniciar así la construcción de algo que pueda llamarse «filosofía moral cristiana» sobre una pauta «formal».

Semejanzas hay, al menos, éstas: *a*) Jesús reconduce explícitamente la exigencia moral a un principio unitario sumamente genérico; [24] *b*) este principio puede adoptar, de modo nada forzado, la formulación típica de un imperativo categórico y, desde luego, no recibe su fuerza obligante por vía eudemonística (en razón de la felicidad que hubiera de aportar al hombre); [25] *c*) la clave en ese principio es una valoración que iguala, a efectos de exigencia de comportamiento, el propio ser personal con el de cada otro ser humano. Jesús supone que nos amamos a nosotros mismos y pide «amar al prójimo» no menos; Kant, en su segunda fórmula, que es seguramente la decisiva,[26] pide, desde «la humanidad», que la persona, propia y ajena, sea «tomada siempre como fin, nunca como puro medio».

Las diferencias son importantes, pero no anulan lo que acabo de decir y se aprecian en su justo valor desde ello mismo. La fundamental consiste en la índole esencialmente religiosa. El «amor al prójimo como a uno mismo» (que lleva a «querer para él todo lo que uno quiere para sí») es indisociable del amor a Dios y de la aceptación en fe del amor salvador de Dios; en el límite, pues, apela a una experiencia mística (el creyente normal, al menos, se referirá a la de Jesús y adoptará su principio como fruto de una «conversión»). Para el Kant integral, tampoco es disociable lo moral —en razón del «supremo bien» que el imperativo categórico nos pide promover—[27] de la postulación de Dios, «Supremo Bien Originario»; como ni de la «religión en los límites de la razón».[28] Pero por lo pronto el hecho moral se establece autónomamente.[29]

En conexión con esa su índole esencialmente religiosa, otra diferencia de la exigencia moral de Jesús está en la caracterización de la actitud central como «amor» (*agápe*).[30] No es nada obvia. Del amor, es legítimo dudar que pueda ser propiamente exigido. Para hacer razonable la exigencia evangélica («amarás»), hay que pensar ante todo el amor como voluntad de bien (*benevolencia*) que es principio de actuación benéfica; pero habrá de ser sin que eso elimine un básico tono afectivo, que más de una vez (por ejemplo, en la parábola del samaritanto, Lc., 10, 33) es denominado «conmoción de entrañas». Quizás, en la medida en que se dé auténticamente, una actitud así podrá incluir una fuerza exigitiva no menor que la que Kant expresaba como deber (*Pflicht*) y respeto (*Achtung*); pero, desde luego, con otro

carácter. Se comprende, entonces, que no se satisfaga con el «no hacer lo que no querría me hicieran».[31] Será más cordial y espontánea, tendiendo a superar lo que la exigencia induce de constricción. Será más personalizada; sin olvidar el bien universal —que, en última instancia, redunda en las personas—, no admitirá la inmolación de ninguna realidad personal (incluso la minusválida y marginada)[32] a metas generales. Quizás así se comprende también la predilección de Jesús por los pecadores —ese rasgo tan poco kantiano, sólo paradójicamente coherente con lo elevado de la exigencia moral, sólo verosímil desde una excepcional experiencia de la «misericordia de Dios».

Añadamos aún: la actitud de amor que inculca Jesús incluye la tensión esperanzada hacia la realización de una situación ideal, «el reinado de Dios», situación cuya iniciativa y coronamiento es de Dios, pero a la que se pide la cooperación humana. Este aspecto subraya una vez más la básica diferencia religiosa ya antes destacada. Pero hay que añadir que tal diferencia no anula una semejanza con la filosofía moral «formal», esta vez más claramente que otras buscadas deliberadamente por Kant; quien, como es sabido, tomó prestados del vocabulario cristiano los términos «Reino de Dios» y *Corpus Mysticum* para denominar lo que en otros pasajes llamó, con término más suyo, «Reino de los fines en sí».[33]

Espero que con lo dicho se entienda mi propósito al introducir el modelo «moral formal» para intentar comprender, desde su mismo germen en la tradición evangélica, lo que pueda presentarse como una «filosofía moral cristiana». Ha podido verse que son muy claros los límites que pongo a mi apelación. Nada más lejos de mi idea que hacer de Jesús un filósofo kantiano *avant la lettre*. Pienso simplemente que es más fecundo este tipo de aproximación que el que en el pasado se intentó con el eudemonismo aristotélico, o el que otros (tras Scheler) han podido hoy buscar con una «ética material de valores». El «formalismo del amor» (si nos decidimos a usar esta paradójica expresión) puede explicar el radicalismo que ya antes destaqué como propio de la exigencia moral de Jesús, así como su estilo utópico, de propuesta de ideales. En realidad, como hoy se reconoce,[34] la exigencia moral evangélica se cifra en una *opción fundamental*, que determina una *actitud* y sólo a través de ella los actos concretos. Eso precisamente se expresa en el hecho de llamar a la «conversión».

Si tomamos esto en rigor, lo que se torna problema es el sentido

en que quepa formular *normas*. La tradición cristiana ciertamente lo ha hecho. Para que el resultado sea correcto, habrán de sobreentenderse unas mediaciones que no siempre se han hecho conscientes. Y, desde luego, en los más de los casos, es lo más razonable (o lo único razonable) conservar para los mismos pronunciamientos de Jesús el estatuto de «ideales» y no forzar la aplicación a ellos de los procedimientos propios de la moral de normas (casuística, etc.). Cuando se trate de determinar aquellas que hayan de poder ser consideradas «normas morales cristianas» (es decir, contenidos objetivos de valoración moral universalmente determinantes de lo «correcto» de una acción, en independencia aún de su asunción por una actitud subjetiva moralmente «buena»),[35] habrá que hacerlo por su relación con el supremo principio moral (el 'amor', *agápe*); tendrá entonces que mediar un método de *selección por afinidad*, en el cual habrán de tomarse básicamente en consideración relaciones *teleológicas*. Quien ha de actuar por amor a los otros seres humanos habrá de preguntarse siempre por los fines concretos que cada otro se propone o propondría (situándolos, eso sí, en el ámbito de los fines generales de todos); así como por los medios más aptos para llegar a ellos. Como puede verse, no emerge de esta pauta metódica la imagen de una «ética deontológica» a ultranza. Deberá ser asumido mucho de «ética de responsabilidad» y no podrá darse paso indiscriminado a una «ética de convicciones» (Weber). Gran parte de la ética normativa que así surja corresponderá a las normas constitutivas de las instituciones básicas humanas. Así surgen los llamados «deberes de fidelidad, de justicia ...», a los que es razonable añadir un resto de normas que no corresponden a instituciones definidas; éstas suelen llevar el título de «deberes de amor» («de misericordia», etc.), pero hay que prevenir contra el equívoco que esto provoca cuando, por otra parte, se está manteniendo que el amor (en el sentido más general en el que a él se refiere el «mandato principal» evangélico) es principio supremo.[36]

Además de tener en cuenta esas normas morales de lo «correcto», la elección moral concreta del seguidor de Jesús tendrá que apoyarse decisivamente en el *dictamen de su conciencia*. Es una característica de la filosofía moral cristiana que, como pronto diré, destacó oportunamente Pablo de Tarso. También cada cristiano, y en cada caso, tiene que ejercitar esa misma *selección por afinidad* por la que he mostrado puede razonarse la formulación de normas.

Para concluir esta primera aproximación a una filosofía moral cristiana desde los relatos de la predicación de Jesús, es preciso dedicar una consideración especial a las fórmulas que hablan de «recompensa», o «premio y castigo». Lecturas literalistas de esas fórmulas —y un primado práctico que les ha concedido la predicación cristiana de épocas posteriores— podrían poner en entredicho todo el intento de interpretación «formal», sugiriendo, más bien, una filosofía moral eudemonista. Pero con ello se caería en malentendidos que desfigurarían lo nuclear del mensaje de Jesús. Nótese bien: filosofía moral eudemonista es la que *define el mismo bien moral* y su exigencia (deber) desde la búsqueda de la felicidad (en la que se hace consistir, sin más, el supremo bien). No implica filosofía eudemonista el admitir *también* motivaciones eudemonistas de la acción humana. Jesús no mostró la preocupación que iba a tener Kant por excluirlas; pero tampoco las fomentó especialmente y el amor que inculcaba conduce, más bien, a superarlas. Quien le sigue tiene que estar dispuesto a «perder su vida» (o «su alma», según se quiera traducir) (Mc., 8, 35 y paral.). Paradójicamente, «perdiéndola la gana», como «queriendo salvarla, la perdería».

Según ya he repetido, es *el «reinado de Dios»* —cuya cercanía constituye la «buena noticia», aceptada en fe en la conversión— el motivo que Jesús pone para su exigencia moral; es aquello que confiere a esa exigencia una índole esencialmente religiosa. Pero, aunque (en un lenguaje adaptado a sus auditorios) presente Jesús el reinado de Dios como «recompensa» (por ejemplo, tras la proclamación de las bienaventuranzas; véase, sobre todo, Lc., 6, 23; Mt., 5, 11), lo que está manteniendo con ello es que *el mismo amor que pide* vale por sí mismo: pues es ya reinado de Dios —supone la iniciativa amorosa de Dios, contribuye a hacerla gozosamente real en la historia humana y dispone a su gratuita plenitud escatológica—. Hay expresiones que excluyen claramente toda concepción extrinsecista de la recompensa, como cuando se motiva de este modo el amor al enemigo: «así tendréis una gran recompensa y seréis hijos del Altísimo, que es bueno con los malos...» (Lc., 6, 35) —la segunda parte explica la primera, según el conocido artificio hebraico del hemistiquio paralelo—. El epifonema «y tu Padre que ve en lo escondido te recompensará» (Mt., 6, 4, 6 y 18), no inculca que haya que actuar por una recompensa del Padre distinta de su mismo amor. Lo que el contexto proscribe es la búsqueda de la alabanza humana.

Y, cuando se promete a los seguidores que lo dejan todo, «el ciento por uno en esta vida, con persecuciones, y después la vida eterna» (Mc., 10, 30 y paral.), lo que se inculca es la fecundidad del amor; el *logion* contempla, con toda probabilidad, la felicidad (reconocidamente precaria) de la comunidad creyente, que goza el amor que genera.

Jesús, como consta en numerosas parábolas suyas, cuenta con un *juicio* sobre la vida de cada ser humano. En su perspectiva escatológica (compleja), tal juicio determina el paso a lo definitivo. Que los humanos nos discernimos mediante nuestra propia vida —y que hay en este sentido un «juicio» que encausa nuestras actitudes y realizaciones— es una idea difícilmente separable de cualquier moral, incluso de las que no impliquen trascendencia. Pero anunciar un juicio no equivale a motivar primariamente las acciones por la atención a sus deseables o temibles resultados; menos aún equivale a definir el bien y el mal desde esos resultados. El anuncio del juicio por Jesús incorporaba imágenes ambientales en la expresión de su resultado: «entrada en el banquete» (Lc., 14, 15-24),[37] reyección a la *gehenna*[38] «donde el gusano no muere y el fuego no se apaga» (Mc., 9, 43-49); esta última ha marcado fuertemente la predicación de siglos posteriores haciendo prevalecer el miedo en la actitud moral. Pero, si algo es característico del «juicio» evangélico, es su encuadramiento en esa efusión de gracia y misericordia divina que se anuncia como «el reinado de Dios». Sólo así puede resultar comprensible, por ejemplo, la parábola de los trabajadores de la viña, que reciben lo mismo, haya sido más o menos lo trabajado por cada cual (Mt., 20, 1-17).

Lo cual se ilumina mutuamente con la, ya antes recordada, actitud de Jesús ante los pecadores. El que se reconoce tal es preferido al que se piensa justo (Lc., 18, 9-14). «Hay en el cielo más alegría por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentirse» (Lc., 15, 7, 10; cf. 32). «Se le perdonan sus muchos pecados, porque ha amado mucho; al que poco se le perdona, poco ama» (Lc., 7, 47). Para que todo esto tenga una lógica, hay que comprender que «pecado» no es tanto «responsabilidad» o «culpa», cuanto una determinada actitud religiosa. Es básicamente deficiencia en el amor —recordemos lo ya dicho sobre la omisión—. Podemos incluso entrever que, desde la altura de los ideales propuestos por Jesús, resulta imposible no ser pecador en

algún grado. El que lo reconoce está ya mejor que el que se lo disimula. Quien vuelve al amor ha recibido el perdón.

3. Las otras aportaciones originarias a la filosofía moral cristiana

Ya indiqué en la introducción que, al optar por ir en primer lugar a la reconstrucción de la enseñanza moral del mismo Jesús, no intentaba desconocer las otras aportaciones que están presentes en los documentos fundacionales cristianos y hacen del cristianismo, y de su moral, algo realmente más complejo. Al intentar ahora una exposición sumaria de esas aportaciones, hay que comenzar admitiendo que, en los escritos del Nuevo Testamento que no son los evangelios sinópticos, cambia el clima conceptual y simbólico. Aun ciñéndose a los escritos más antiguos, las cartas ciertamente auténticas de Pablo de Tarso —de los años 49 a 57, anteriores por tanto a los evangelios sinópticos en su actual redacción—, el lector percibe la prevalencia de una consideración teologizada de la vida y muerte de Jesús; percibe también toda una antropología subyacente, aunque no plenamente formulada como tal (con ecos, incluso, de una metafísica del antagonismo del bien y del mal); el lector advierte también la huella muy marcada del naciente ritual cristiano, y, aquí y allí, alusiones simbólicas, que, inevitablemente, le dejan planteado un problema sobre su proveniencia.

Buscando comprender un poco de lo que ese clima acusa de diverso, querría recordar aquí algunas de las conclusiones, aún provisionales, de historiadores y exegetas sobre el fenómeno religioso más relevante de esa época, la *gnosis*. Según la opinión hoy prácticamente universal, no se trata de una derivación «herética» del cristianismo, sino de un movimiento espiritual anterior al cristianismo, de origen probablemente iranio y que pronto se extendió por Siria, Asia Menor y Egipto. Fueron sectas con doctrinas esotéricas de salvación que adquirieron formas bastante diversas. Pueden darse como rasgos suyos más genéricos: dualismo cósmico, espiritualismo y búsqueda de teosofía, mitología de la caída (que llega a afectar a la divinidad), recelo ante lo sexual conducente al ascetismo (o, por contraste paradójico, a un antinomismo libertino).[39] Su apogeo ocurrió en el

siglo II d. C. O bien —si preferimos verlo así—, todo el movimiento culmina en la religión de Mani (216-276) y su gran expansión (desde el Magrib hasta China).[40]

La coincidencia en el tiempo y el espacio con el primer desarrollo del cristianismo provocó inevitables interferencias. Hubo un gnosticismo cristiano, la «herejía» por excelencia, combatida por Ireneo de Lyon (hacia el 180), con posteriores rebrotes hasta la Edad Media. Lo más interesante para mi presente propósito sería poder precisar el alcance de los influjos gnósticos detectables en el Nuevo Testamento. Ha sido un tema muy discutido y en el que lo único claro por ahora es que no cabe hacer afirmaciones netas respecto a ascendencia gnóstica de puntos decisivos del cristianismo. Pero tampoco es fácil negar[41] que «muestran rasgos cercanos a la gnosis ... doctrinas como la de la caída de la creación (Rom., 8, 19-22) y de Adán (*ibid.*, 5, 12-17), del contraste de *psíquicos* y *pneumáticos* (1 Cor., 2, 14 s.), de la luz y las tinieblas (Rom., 13, 11-13; 1 Tes., 5, 4-6), de los príncipes demoníacos del presente Eón (1 Cor., 2, 6-8; 2 Cor., 4, 4) y de los peligros del matrimonio (1 Cor., 7, 32-34)». Los rasgos se acentúan en la carta a los Colosenses (cuya autenticidad paulina ya no parece plena), donde se polemiza presumiblemente con una forma judía de gnosis. La polémica es todavía más explícita en las cartas pastorales.[42] En uno u otro grado, y sobre todo contra un aspecto gnóstico de naciente docetismo, también es detectable la polémica antignóstica de los escritos joánicos.[43]

En los temas morales, pienso que la única repercusión de relieve real está en el comienzo de una tradición de visión peyorativa de lo sexual, que no puede invocar ningún precedente evangélico, pero de hecho se irá acentuando y quedará consagrada, con consecuencias graves, en algunas teorías de san Agustín.[44] Por el contrario, el cambio de registro que experimentan las ideas básicas, por ejemplo, las relativas a la *agápe* (pasando de la expresión muy llana a otra más complicada, en clave mistérica), no me parece sustancial. Daré, como es justo, la máxima atención a Pablo de Tarso, la personalidad más fuerte e influyente de la primera generación cristiana, tanto que algunos se han referido a él como el verdadero fundador del cristianismo. Esto último es evidentemente desmedido. Pero el peso de su influjo ha sido grande. A él hay que atribuir, sobre todo, la clarividencia y la energía que hicieron realidad el despegue del cristianismo como religión universal diversa del yahvismo; algo, por lo demás, inequí-

vocamente indicado ya en pasajes evangélicos y exigido por lo más esencial de su lógica.[45]

3.1. *Las parenesis morales paulinas*

Lo moral encuentra un lugar especial hacia el final de la mayoría de las cartas paulinas. Pero no es sólo ahí donde aparece. Determinados pasajes muy centrales, que se dedican a resolver problemas planteados por las comunidades, lo hacen mediante la apelación a principios o normas morales, sugiriendo pautas de discernimiento para su aplicación correcta. Voy a recoger sumariamente lo más destacado de los pasajes de uno y otro tipo.

Ya indiqué que en las cartas más antiguas (a Tesalónica y a Corinto) está muy fuertemente presente la inminencia de la Parusía. Las cartas siguientes, aunque no eliminan esa perspectiva, están menos determinadas por ella. Más que a preocupación gnóstica hay quizá que atribuir a reacción ante el ambiente libertino que pudo observar Pablo en ambas ciudades y sobre todo en Corinto (opulenta, y cuyo templo de Afrodita acogía unas mil hierodulas en una curiosa helenización del culto de Astarté),[46] el fuerte acento en la castidad (1 Tes., 4, 4 y ss.; 1 Cor., 5; 6, 12-20; 7). En ese contexto está su defensa de la virginidad como «mejor», aun siendo bueno el matrimonio. Es también probablemente la repulsa del libertinaje corintio la que ha determinado los oscuros trazos de la pintura de la situación moral del mundo grecorromano, tal como los leemos en el comienzo de la carta a los Romanos (Rom., 1, 24-30), para cuya recta interpretación (como después diré) hay que tener también en cuenta la idea teológica de la universalidad del pecado, que es central en la línea argumental de ésa, la más solemne y doctrinal de las cartas paulinas.

Escritas para comunidades de conversos, poseídos aún del fervor de la conversión y necesitados de afirmar su identidad grupal frente al entorno hostil, las parenesis morales insisten sobre todo en enumeraciones de virtudes de convivencia fraterna (1 Tes., 4, 9 y ss.; Rom., 12, 3-21; Gál., 5, 22 a 6, 10; Filip., 4, 2-9), según un esquema cultivado ya por los autores estoicos.[47] La primera carta a los Corintios contiene equivalentemente una exhortación de ese tipo, inserta como estrofa intermedia en el famoso himno al amor (1 Cor.,

13, 4-7). Las principales cartas deuteropaulinas heredan esta misma pauta, si bien en ellas la parenesis de la fraternidad está más impregnada del clima mistérico. El pasaje básico es el de la carta a los Colosenses (Col., 3, 5 a 4, 1), en el que están probablemente inspirados los de la carta a los Efesios (Ef., 4, 20 a 5, 2 y 5, 21 a 6, 9).

La lectura de no pocos de esos textos produce muy lógica extrañeza en el hombre actual. Para que haya comprensión y una valoración justa, es necesario tener en cuenta que presuponen un *ethos* previo, culturalmente situado y mudable.[48] Las instituciones sociales tienen su legalidad propia y ponen límites. El espíritu del Evangelio trata de investirlas, pero será imposible un resultado coherente. Así ocurre ya, sin duda, en las mismas relaciones familiares, tan fuertemente patriarcales; pero ocurre, sobre todo, en el caso de la esclavitud. Los dos pasajes deuteropaulinos últimamente citados (Col., 3, 22 a 4, 1 y Ef., 6, 5-9) la dan implícitamente por aceptable al exhortar a los siervos a la obediencia, al mismo tiempo que a los amos a no ser injustos ni arbitrarios. Los teólogos cristianos de hoy se preocupan de matizar en qué sentido unos textos así pueden contener aún un mensaje vinculante para el creyente actual; sólo podrá ser, naturalmente, mediante una transposición.[49] En la breve carta a Filemón, ciertamente auténtica y toda entera dedicada al tema, ha dejado Pablo un interesante testimonio de su relación con la institución de la esclavitud. Al convertir al cristianismo, en uno de sus períodos de cárcel, a un esclavo fugitivo de un amigo también ya convertido, lo envía a él con una carta en la que le pide lo reciba «más que como esclavo, como hermano querido» (Flm., 16). No pide explícitamente la manumisión jurídica. ¿Va implícita en su ruego? Es razonable pensarlo. Pero, en todo caso, hay que reconocer que para Pablo prima la convicción de que por el bautismo se alcanza una libertad superior («ya no hay judío ni griego, siervo ni libre, varón ni hembra; todos uno en Cristo Jesús», Gál., 3, 28); hay también que recordar que, aunque menos instantemente que cuando escribió el año 50 a Tesalónica, se mueve Pablo en el horizonte de la Parusía, que relativiza todo lo temporal.

Gran parte de las virtudes fraternas que Pablo recomienda a los cristianos son, de hecho, matizaciones varias del amor. Su mención como predicado en la segunda estrofa del himno al amor («el amor es paciente, es afable, no tiene envidia ...», 1 Cor., 13, 4-7) muestra que no hay una frontera conceptual clara. Pero en la parenesis de la

carta a los Colosenses, se sugiere la distinción. Tras pedirles «se vistan de ternura, bondad, sencillez, tolerancia ...», añade: «y, sobre todo ello, el amor (*agápe*), que es el ceñidor de lo consumado» (Col., 3, 12-14). Esta distinción, aunque no se observe siempre, puede sobreentenderse, dados los pasajes que en seguida voy a recordar. Y confirma que Pablo es fiel a la unificación del mundo moral operada por Jesús.

3.2. *Aportaciones paulinas a la filosofía moral cristiana*

¿Confirma la lectura de las cartas de Pablo el enfoque que he dado a la búsqueda de una originaria filosofía moral cristiana? La respuesta es inequívocamente afirmativa en el punto central: «El que ama tiene cumplida la otra ley» (Rom., 13, 8). Esta afirmación viene a constituir el centro de gravedad de la parenesis moral de la carta a los Romanos.[50] Añade aclarando: «pues el "no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás" y cualquier otro mandamiento que haya, se recapitulan en esta palabra: "amarás a tu prójimo como a ti mismo". El amor al prójimo no hace el mal. El amor, pues, es la plenitud de la ley» (Rom., 13, 9-10). En la carta a los Gálatas (5, 14) había también dicho: «la ley entera queda cumplida (plenificada) en una sola palabra, en el "amarás a tu prójimo como a ti mismo"».[51]

La relevancia central de esta manera de ver así expresada por Pablo queda de manifiesto por su conexión con un concepto peculiar suyo, en el que se está de acuerdo en ver una descripción típica de la *condición cristiana* tal como él la entiende. Se trata del concepto de libertad (*eleutheria*). Introducido inicialmente por razón polémica, es el gran instrumento de la reivindicación que Pablo hace de su actuación en la predicación del cristianismo a los gentiles, en ruptura con la tradición yahvista. Al rechazar la necesidad de la circuncisión, Pablo sienta un principio de «libertad» del cristiano frente a las viejas prescripciones rituales. Y, para fundarla, la amplía a «libertad frente a la ley» (Gál., 5, 1; 5, 13. Cf. Rom., 6, 14; en realidad, el concepto está presente, de modo difuso, en pasajes centrales de la argumentación de ambas cartas). Pero la ley, en el mundo religioso yahvista, era la clave de la moralidad. Mantener la «libertad frente a la ley» puede sonar a defensa de una actitud inmoral;

Pablo lo percibe y pone en guardia frente a tal interpretación: «[cuidad] tan sólo de que la libertad no dé ocasión a la carne» (Gál., 5, 13). Pero encuentra en el amor la clave para excluir ese malentendido y, con ello, la clave para la comprensión y fundamentación de la libertad que inculca: «Sed siervos unos de otros por el amor» (Gál., 5, 14). Más que con un individualismo egoísta (que reintroduciría una esclavitud de la «carne»; pronto me referiré a lo que este concepto paulino significa), la libertad se identifica con una actitud solidaria (que puede también ser vista, desde otro ángulo, incluso como «servidumbre» mutua). Tal es la actitud cristiana, profundamente moral sin necesidad de ley. Continúa con lo ya antes citado: «La ley entera queda cumplida en una sola palabra: en el "amarás a tu prójimo como a ti mismo"» (Gál., 5, 14). Sin duda está pensando —y es lo que da lógica a su lenguaje y a su argumentación— en la espontaneidad propia del amor, frente a la constricción de quien actúa por un mandato externo y en vista de la sanción que lo apoya.[52] Así entendida, esta filosofía me parece ser un excelente desarrollo de la de Jesús; y reforzar la ventaja de tenerla por «formal». Con aquella su capacidad para las expresiones lapidarias, daría después san Agustín una versión particularmente fiel en su radicalidad: «Ama y haz lo que quieras».[53]

Para una cabal inteligencia de esta original noción paulina de libertad, no se puede olvidar su carácter primariamente religioso. El cristiano está liberado «por Cristo» (Gál., 5, 1); está liberado, hay que entender, de cualquier otra dependencia que la de la fe en Cristo en orden a su salvación.[54] Pero esto no quita en absoluto relevancia al aspecto ético que he destacado. Simplemente muestra una vez más que lo ético es una dimensión esencial de la religiosidad cristiana. La salvación, tal como la ven las cartas paulinas, no está aún plenamente dada al hombre; pero el creyente la tiene ya de algún modo, pues tiene «las primicias del espíritu» (Rom., 8, 23), que lo hacen sentirse «hijo de Dios» (Rom., 8, 15; Gál., 4, 6-7) y lo capacitan para amar. El amor es el primero de los «frutos del espíritu» (Gál., 5, 22). La afirmación de un nexo inmediato de la conciencia de deber con la libertad es también un rasgo de la filosofía moral kantiana. Al igual que en los otros aspectos de la comparación, también en éste una filosofía moral cristiana (aquí expresada por Pablo de Tarso) marca como diferencial su implicación más esencial con un misticismo y con su teorización teológica. Pero, a pesar

de tal diferencia, sigue mostrando una semejanza. Lo cual confirma las ventajas de considerar al cristianismo en su dimensión moral como un «formalismo del amor».

La facilidad con que el aspecto místico (y su teologización) y el aspecto llanamente moral se superponen es seguramente el rasgo más destacable que presenta, para quien lo lee buscando la «*filosofía* moral cristiana», el conocidísimo himno al amor, una de las páginas más brillantes que contienen las cartas paulinas (1 Cor., 13). La primera y tercera de sus estrofas cantan el valor único del amor; en la primera, manteniendo que cualquier otro valor, sin el amor, es nada;[55] en la tercera, exaltando su eternidad (con la conclusión: «Así que esto queda: fe, esperanza, amor, estas tres realidades; y, de ellas, la más valiosa es el amor», *ibid.*, 13, 13). Pero la descripción (como en hipóstasis) del amor en la estrofa central no tiene nada de místico ni de teológico: «el amor es paciente, es afable; el amor no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre» (1 Cor., 13, 4-7). Como noté páginas atrás, no es neta la distinción conceptual que puede establecerse desde los textos paulinos entre la *agápe* y las «virtudes de la convivencia» que aparecen en sus listas parenéticas. Pero sí queda por encima de toda duda que el amor tiene la primacía —o, mejor, que se trata en todas las otras virtudes de matizaciones del amor, que, sin duda, no lo agotan—. Al dársenos, por una parte, una valoración suprema siempre idéntica a sí misma, la de la *agápe*, y, por otra, enumeraciones varias y fluctuantes, evidentemente incompletas y acomodadas a las circunstancias, se refuerza aún más (si es que hacía falta) la impresión de que la dimensión ética del mensaje cristiano es de estructura «formal»; o que (para emplear el lenguaje cauto que vengo usando) sugiere una filosofía (sistematización y fundamentación) que adopta más fácilmente que ninguna otra la estructura «formal».

Otra aportación de Pablo hay aún que destacar; y tal, por cierto, que resulta coherente con lo dicho. Se refiere al papel concedido a la conciencia (*syneidesis*). Ya dije que toda ética de normas (sobre lo «objetivamente» correcto) que pueda establecerse en cristiano habrá de buscar mediaciones (de prevalencia teleológica) a través de las cuales el principio supremo del amor *seleccione por afinidad*. Y sugería que no será fundamentalmente diversa la función que para cada

creyente habrá de desempeñar una facultad de discernimiento personal, últimamente insustituible y de la que, en definitiva, dependerá la valoración (subjetiva) de lo moralmente «bueno o malo» de las actitudes y conductas de cada cual. Encontramos desarrollada esta idea cuando Pablo afronta las preocupaciones de sus destinatarios sobre la licitud de acciones que podían tener connotaciones paganas. El problema ocupa secciones muy largas de la primera carta a los Corintios (8, 1-11, 1) y de la carta a los Romanos (14, 1-15, 13).

Evoquemos la situación. En comunidades de recién convertidos era fácil que algunos siguieran mirando ciertas acciones de la vida cívica cotidiana como cargadas de sacralidad de la religión oficial que habían abandonado. Así, en particular, la ingestión de carne cuando en los mataderos se hacían ritos de inmolación. Pablo expresa, ante todo, su convicción de que tal ingestión no tiene ningún inconveniente moral. «Sabemos que en el mundo un ídolo no representa nada y que nadie es Dios más que uno» (1 Cor., 8, 4). Pero —y esto es lo que aquí nos interesa— muestra gran sensibilidad hacia aquellos que no tienen ese «conocimiento» que tiene él. «Algunos, acostumbrados a la idolatría hasta hace poco, comen pensando que la carne ha quedado consagrada al ídolo, y su conciencia, por estar insegura (débil, *asthenés*), se mancha» (*ibid.*, 7). Es notable el valor que concede a esa conciencia. Tras repetir que, bien mirado, no hay problema, pide al «que tiene conocimiento» que «mire cómo su libertad (*exousía*) no se convierta en obstáculo para los inseguros» (*ibid.*, 9). Inducir al de conciencia insegura a actuar contra ella (sin haberla primero clarificado) es hacerlo «perecer». Y añade: «Al pecar así contra los hermanos, haciendo daño a su conciencia insegura, pecáis contra Cristo» (*ibid.*, 12). En el desarrollo paralelo del tema en la carta a los Romanos, enuncia el mismo primado concreto de la conciencia y su juicio, con un vocabulario diferente. En vez de *syneídesis*, usa *pístis* (fe). «La fe que tienes, tenla para ti ante Dios. Dichoso el que no se juzga (negativamente) en su deliberación. Pero el que, al comer, vacila en su juicio, es juzgado para condenación, porque no procede por fe, y todo lo que no viene de fe es pecado» (Rom., 14, 22-23). Bajo el lenguaje, diverso y oscuro (donde «fe» debe entenderse como «conciencia» y no en el sentido que tiene de ordinario en las cartas paulinas), se lee sin dificultad el mismo pensamiento de la carta a los Corintios.

Syneídesis tenía, en el uso normal de aquel tiempo, el sentido

de un juicio sobre las propias acciones pasadas (prevalentemente negativo: remordimiento). Pablo emplea también así el término (por ejemplo, en Rom., 2, 15, que en seguida consideraré). Pero, en el contexto que acabo de presentar, le atribuye un papel anticipador y constitutivo de la bondad o malicia de la acción futura sobre la que el agente moral delibera. Y, por cierto, con un rigor que puede generar ansiedad; ya que deja entender que la duda no ampara, sino que se requiere certidumbre. Dejando la discusión que podría hacerse sobre ese rigorismo, hay que destacar que el relieve paulino de la conciencia es absolutamente coherente con una filosofía moral que atribuye el supremo papel al único principio del amor.[56] (En una moral «material» de normas también es necesaria la conciencia para su aplicación; pero su papel es tanto menos relevante cuanto más numerosas, precisas y casuísticamente dictaminadas sean las normas.) En la tradición cristiana posterior, Tomás de Aquino subrayó bien el papel de la conciencia (en una concepción compleja que daba también gran relieve a las normas). Pero quizá no es éste el punto en que su enseñanza ha sido seguida más fielmente.

Antes de dejar los pasajes comentados, es oportuno observar aún que, supuesta la doctrina dicha sobre la conciencia, el acento va a pedir a los «fuertes» (entre los que Pablo se contaba) la comprensión y respeto por los «débiles» (a los que estimaba objetivamente incorrectos). «Todo está permitido, pero no todo es constructivo. Que nadie busque su propio interés sino el ajeno» (1 Cor., 10, 24). Y, en un arranque hiperbólico: «Por esa razón, si un alimento pone en peligro a un hermano mío, nunca volveré a probar la carne» (1 Cor., 8, 13). También: «Nosotros, los fuertes, debemos cargar con las flaquezas de los débiles y no buscar lo que nos agrada» (Rom., 15, 1). Pide más, pues, al «fuerte». En otro momento reparte la requisitoria: «El que come de todo, que no desprecie al que no come; el que no come, que no juzgue al que come» (Rom., 14, 3). Queda en todo ello patente una vez más y con plena coherencia el primado del amor. Tal primado es, a la vez, el que da relieve a la conciencia —y explica el consejo de Jesús de «no juzgar» (Mt., 7, 1-2; Lc., 6, 37)— y el que impulsa, ulteriormente, a la comprensión de la conciencia ajena y aun a la renuncia a algo de la justa libertad propia por evitar su daño.

Para finalizar esta presentación de la filosofía paulina de la conciencia, es menester recordar el decisivo papel que le atribuye al

tratar de comprender la situación de los no hebreos ante la salvación; pues con ello expresa una parte importante de su idea sobre la universalidad del cristianismo. La introducción a la carta a los Romanos quiere mostrar que es igual la necesidad de salvación que tienen hebreos y no hebreos. Ante el juicio de Dios, que no hace «acepción de personas» (Rom., 2, 10), no es ni mejor ni peor la situación del hebreo que no cumple la ley (de Moisés) que la del «gentil» que obra mal. «Porque cuando los gentiles, que no tienen ley, hacen espontáneamente lo de la ley, no teniendo ley son para sí mismos ley (*heautoîs nómos eisin*); mostrando así que llevan escrito en su corazón el contenido de la ley, cuando su conciencia aporta su testimonio y en su interior dialogan sus pensamientos condenando o aprobando» (*ibid.*, 2, 14-15). «Conciencia» tiene aquí, ante todo, el significado clásico de juicio moral sobre la acción pasada. Pero, en cuanto es denotada en la metáfora «ley escrita en el corazón», adquiere también el significado paulino, anticipatorio y constitutivo de la moralidad. La importancia mayor del pasaje viene de que se supone en él una básica igualdad de todos los hombres en su situación moral. Y, dado que Pablo no puede concebir la actitud moral sin relación a Dios, tal supuesto implica un conocimiento suficiente de Dios por los «gentiles», un conocimiento que hay que entender no plenamente explícito. Es éste un dato interesante para la antropología cristiana, pero tiene particular relevancia también para la filosofía moral. Porque permite argüir que el origen de la obligación no es concebido como simple heteronomía teológica (la que sugería el modelo histórico del Sinaí, que está en su base). Podría, incluso, leerse una velada afirmación de autonomía en el «para sí mismos son ley» (perceptible incluso fonéticamente: *heautoîs nómos eisin* no queda lejos de: *son autónomos*); evidentemente, una autonomía de fondo teónomo, en una concepción sintética que podría ser fecunda.[57]

3.3. *Inciso: la antropología subyacente*

Salta a la vista que la moral cristiana implica una antropología. No puedo proponerme desarrollarla aquí; pero es oportuno, al menos, en este momento de la exposición, destacar alguno de sus puntos clave y discutir su alcance. Hay que hacerlo con atención a los

diversos estratos, pues probablemente es éste el campo donde la peculiaridad paulina es mayor y ha marcado más al cristianismo.

Los rasgos de la concepción del hombre que resultan inseparables de la exigencia moral de Jesús son muy netos pero también muy simples: el hombre, creatura de Dios, es capaz de recibir su llamada y responder con libertad. Es capaz de amar a Dios con todas sus fuerzas y de amar al prójimo como a sí mismo; al intentarlo ha de contar siempre con el obstáculo que suponen sus impulsos egoístas, pero también con la posibilidad de vencerlos. Cuando el hombre deja de intentarlo, «queriendo ganarse, se pierde»; cuando, por el contrario, «renuncia a todo, e incluso a la propia vida, por la causa del reinado de Dios, se gana» (cf. Mc., 8, 35). Se expresa así una profunda paradoja de la condición humana, que queda particularmente al descubierto con la llamada al «reinado de Dios». Esta llamada supone también que la vida humana no está por necesidad circunscrita a la presente situación que terminará con la muerte. El hombre puede ser resucitado por Dios (cf. Mc., 12, 18-27 y paral.); y es sólo con la resurrección como podrá ser pleno el reinado de Dios. No responder a la llamada de Dios, es decir, no amar, induce la situación de pecado. Si se endurece en ella, el hombre se puede perder.[58] Pero Dios es infinitamente misericordioso y llama siempre al pecador a la conversión; llamada que es, precisamente, uno de los sentidos de la vida de Jesús (Mc., 2, 17 y paral.).

La antropología paulina no contradice ninguno de esos rasgos, pero les añade una no pequeña complejidad, que en vano buscaríamos en los evangelios. Me fijaré en unos cuantos elementos de mayor relevancia. Son los que se expresan en la contraposición «carne/espíritu» (*sárx/pneûma*), en la noción de pecado (*harmatía*) y en la salvación del hombre por Cristo del poder del pecado, salvación que se ritualiza en el bautismo y la cena eucarística y conduce a una «incorporación» de los creyentes «en Cristo». En esos elementos aparecen una mentalidad y un lenguaje fuertemente especulativos («teológicos»). Aunque contienen perceptibles ecos de religiosidad mistérica y de gnosis —simbolismos salvíficos, poderes cósmicos que intervienen en la vida humana—, lo esencial ha de reconducirse, más bien, a fuente hebrea, con antecedentes perfectamente ubicables en la tradición bíblica.[59]

Es conocido que las cartas paulinas emplean dos términos para designar la realidad corporal humana, *sôma* y *sárx* (este último, lite-

ralmente, 'carne'); dos términos que no pueden tenerse por simplemente sinónimos y de los que el último acentúa las connotaciones peyorativas. Pero precisamente la exégesis más reciente ha puesto de manifiesto que la contraposición no es tan neta como se solía decir. Son muchos los casos de implicación o cruce semántico. Detrás de ambos está un único término hebreo, *bāśār* (más cercano a 'carne' que a 'cuerpo').[60] Tanto estos términos como el de *psyché* (que traduce *nefeš*) y los contrapuestos *pneûma* (hebreo *ruāḥ*, latín *spiritus*) y *noûs* (latín *mens*) deben entenderse como designativos no de una parte sino de la realidad integral humana, aunque bajo uno u otro aspecto. Mientras que *pneûma* destaca la cercanía divina (y, por ello, sugiere elevación y fortaleza),[61] los tres primeros y, sobre todo, *sárx* destacan la debilidad: mortalidad, limitación, sujeción a la enfermedad, flaqueza moral, propensión a cerrarse sobre sí —esa penosa combinación de debilidad y pretensión de autosuficiencia—.[62] Lo que no hay es el matiz primariamente sexual que el término «carne» adquirirá en estadios posteriores de la tradición cristiana. La semántica de *sôma*, 'cuerpo', es compleja: mientras que muchas veces queda en la sinonimia con *sárx*, otras adquiere matices marcadamente más nobles, los que denotan la capacidad humana para la salvación.[63] El hombre resucitado será «cuerpo espiritual» (*sôma pneumatikón*; 1 Cor., 15, 44). Si para la antropología el concepto relevante es *sárx*, para la teología paulina es *sôma*; en seguida recordaré que concibe a la humanidad nueva como «Cuerpo» de Cristo.

El antagonismo *sárx/pneûma* está presente en muchos de los textos paulinos de mayor impacto (Gál., 5, 16-24; Rom., 8, 5-14). En ninguno con tanto dramatismo como en el pasaje central de la carta a los Romanos (cc. 5-8). Pero en ese pasaje entran otros conceptos y, sobre todo, el «pecado» (*hamartía*); éste encierra, en realidad, la clave para la comprensión; lo malo es lo oscuro que él mismo resulta. Ya dije que el concepto evangélico de «pecado» no coincide con el ético de «culpa». El concepto paulino tampoco; añade otra serie de peculiaridades. Las más notables son su conexión con la «carne» (comprensible desde lo dicho), con la «ley» (ésta resulta una denuncia ineficaz del pecado, que sólo sirve para hacerlo más patente y victorioso) y con la «muerte». Completemos, anticipando: de toda esa constelación de mal sólo nos salva Dios por Cristo (y precisamente por cuanto él acepta la muerte por nosotros); algo para lo que, de parte nuestra, no vale ningún tipo de méritos, sino la fe. La salva-

ción es, ante todo, «justificación»» (*dikaiosýne*) y revela para nosotros la «gracia» (*cháris*) o benevolencia infinita de Dios.[64]

Trataré de captar sintéticamente el mensaje antropológico de las tres conexiones dichas. La más llamativa es aquella que liga al pecado con la muerte. Subyace una repugnancia a considerar la muerte como constitutiva sin más de la condición humana y no es difícil ver que el tema está inducido por una determinada lectura del pasaje del paraíso en el documento «yahvista» (Gen., 3) y de la alusión al mismo en el último de los libros sapienciales bíblicos (Sap., 2, 24). Tanto la *hamartía* como el *thánatos* y el *nómos*, al presentarse en singular y como sujetos gramaticales de verbos de acción, dejan la impresión de estar hipostasiados en los teologúmenos paulinos. «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte» (Rom., 5, 12). «Intervino la ley para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (*ibid.*, 20). En realidad, todo el desarrollo está presidido por la voluntad de este último anuncio, de la salvación en Cristo. Conduce a una conclusión que tiene —siempre en espíritu religioso— fuerte significado ético: «el pecado no dominará ya sobre vosotros, que no estáis bajo la ley sino bajo la gracia» (*ibid.*, 6, 14); «libres del pecado y siervos de Dios, fructificáis para la santidad; y el fin de ello es la vida eterna. Pues el salario del pecado es la muerte; pero el don gratuito (*chárisma*) de Dios, la vida eterna ...» (*ibid.*, 22-23). Es en ese contexto donde se insertan las expresiones más dramáticas de lucha moral: «Bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien, lo tengo a mi alcance, pero no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero; y, si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí ... ¡Desgraciado de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom., 7, 18-20, 24). Se inclina hoy la exégesis a ver en el «yo» de este desarrollo también una hipóstasis retórica de «la humanidad», o más precisamente, de «la humanidad actual si prescindimos del don de Cristo».[65]

Es todo este complicado pasaje aquel del que, siglos más tarde, deduciría Agustín de Hipona la doctrina del «pecado original». No puede ser cometido mío en este escrito el ponderar en qué medida puede estar latente esa doctrina en las expresiones de Pablo. En todo caso, sólo mediante una no pequeña evolución de las ideas.[66] Lo que má innegablemente hace la antropología paulina es pensar la huma-

nidad de modo solidario y mantener que *desde el principio* (desde «el primer hombre») los hombres pecan, sin que les ayude a evitarlo la institución mosaica de la ley (ni el análogo, que ya vimos admite Pablo en los no hebreos, de la «ley en el corazón» o conciencia). Eso tiene que ver, obviamente, con la flaqueza humana («carne») y —algo que es menos obvio, pero que estaba en la tradición yahvista— con la muerte. ¿Puede hablarse estrictamente de «caída»? No lo hace Pablo y quizás es mejor no hacerlo por él. Conviene insistir, como en lo más claro, en que la intención última de todo el complejísimo desarrollo es exaltar el don de la salvación por Cristo. La unidad personal de Cristo (de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado) es la que lleva a hablar tan singularizadamente de Adán;[67] y quizá sugiere también las demás singularizaciones retóricas (Carne, Pecado, Ley, Muerte) que ya he señalado.

Hay, pues, que completar elementalmente el cuadro con unas pinceladas sobre la salvación «en Cristo». Sólo aquellas, como es natural, que revelan una determinada concepción antropológica que puede aclarar la filosofía moral paulina. Dejo las cuestiones que más interesarán a la teología sistemática cristiana: la «misterización» del hecho histórico de la muerte en la cruz de Jesús, que se desarrollará en la tradición posterior del dogma de la redención;[68] la sacramentalización correspondiente de la vida cristiana, con una reinterpretación del rito iniciático del bautismo (Rom., 6, 4-5: «consepultados con Cristo... renacidos a una vida nueva»); los complejos matices de la noción central de «justificación» (*dikaíosis*), que originarían las controversias del siglo XVI. Tienen particular relevancia antropológico-moral la concepción del «Cuerpo de Cristo» (1 Cor., 12; Rom., 12, 4-8): arrancando de una comparación clásica en su tiempo, Pablo llega a ver la salvación «en Cristo» como una cierta identificación mística, en virtud de la cual el Cristo personal se prolonga en la comunidad creyente.[69] «Cuerpo», es decir, la realidad personal humana, no tiene en este contexto ninguna connotación peyorativa.

Pero el tema antropológico fundamental implicado en la soteriología paulina, con el que es obligado terminar estos rápidos apuntes, es el del *juicio global sobre la situación humana* (¿o, en definitiva, sobre la condición humana como tal?). El pesimismo, que se respira en los pasajes dedicados al hombre pecador, busca claramente dejar paso a un optimismo esperanzado, nacido de la salvación de Cristo que el hombre acoge en la fe. Pablo, como Jesús, habla del pecado

para hablar del perdón de Dios. Pero hay diferencia. Diríase que para Jesús la única clave es la misericordia de Dios hacia la debilidad de la condición humana, a la que llama a superarse en un amor sobrehumano. La explicación de Pablo en la carta a los Romanos menciona muy explícitamente la «ira» (*orgé*) de Dios ante el hombre pecador (Rom., 1, 18; cf. *ibid.*, 2, 8, etc.), lo cual parece suponer no sólo su flaqueza sino su maldad (que ya, entonces, ha de ser histórica). La diferencia se hace comprensible en buena parte por cuanto Pablo arranca en su reflexión del crimen histórico contra Jesús. En todo caso, uno y otro piden al hombre humildad. El optimismo posible al hombre no es simplemente prometeico, ha de contar con la gracia de Dios.

3.4. *Otros escritos del siglo I*

He de hacer ya con extrema brevedad la mención de algunas aportaciones no paulinas. Dejo para después la proveniente del comienzo de los *Hechos de los Apóstoles*, por cuanto concierne sobre todo la posible relevancia política de la moral cristiana. Aquí voy a considerar tres bloques de escritos. En primer lugar el formado por el cuarto evangelio y «primera carta de Juan», entre sí profundamente afines.[70] En segundo lugar, la «carta de Santiago». Finalmente, el «Apocalipsis de Juan» que cierra la lista canónica del Nuevo Testamento.

A. El primer bloque de escritos confirma, si hubiera hecho falta, la absoluta centralidad cristiana del amor. Aporta algunas peculiaridades: *a*) Su lenguaje da relieve al símbolo «hermano»: «amar a los hermanos» es la fórmula consagrada (1 Jn., 2, 10; 3, 14) para «*el* mandamiento de Jesús» (Jn., 13, 34; 15, 12 y 16-17; 1 Jn., 2, 8; 4, 21). Esto restringe, en primera instancia, el horizonte de la *agápe* a la comunidad creyente; pero la obvia relación simbólica del título «hermanos» con la invocación jesuana de Dios como «Padre» (continuamente recordada en los escritos joánicos) permite corregir esa restricción inicial: al menos de modo implícito, con lógica ineludible, permanece la exigencia de la apertura universal del amor.[71] *b*) El «mandamiento» del amor es llamado «nuevo» (Jn., 13, 34; cf. 1 Jn., 2, 8) en una reformulación que lo vincula *a la persona* de

Jesús: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros». A cierta distancia ya de los hechos, la «comunidad joánica» ve mejor en Jesús el modelo supremo del amor («nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos», Jn., 15, 13). El «nuevo» alude también, sin duda, a una conciencia creciente de vivir en la «nueva alianza» —referida al clásico texto de Jeremías (31, 31-34), que precisamente hablaba de «ley» no ya exterior sino «en el corazón»—. *c*) En la carta, finalmente, encontramos desarrollos de gran envergadura teológica que dan la clave más certera de la esencial implicación de lo moral en la mística cristiana: «Quien no ama, no conoce a Dios, porque Dios es amor ... A Dios no lo ha visto nadie; si nos amamos, Dios está en nosotros y su amor llega en nosotros a plenitud ... Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn., 4, 8; 12; 20). Podría apostillarse: una brillante expresión sintética del «sistema *agápe*».

B. La «carta de Santiago» es un escrito casi exclusivamente parenético de finales del siglo I, dirigido a las diásporas cristianas del Oriente Medio, racial y culturalmente más hebreas; de aquí que busque amparo en el nombre del «hermano del Señor», que había regido la Iglesia de Jerusalén hasta su muerte el año 62, en los difíciles años que precedieron la guerra.[72] Importante como testigo de los problemas y sentimientos de un sector cristiano que fue quedando desbordado por la helenización y romanización. Para la filosofía moral cristiana su valor es doble. Por una parte, reafirma el papel central del amor, por otra, extrae de él exigencias de justicia social con una energía que no se encuentra en los otros escritos anteriores o contemporáneos (salvo el evangelio de Lucas). «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» es la «ley regia según la Escritura» (Jac., 2, 8). Va contra ella quien «tiene acepción de personas» (*ibid.*, 9). Más todavía el rico injusto: «el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (*ibid.*, 5, 4). En velada polémica con una lectura superficial de Pablo, la carta de Santiago subraya que sólo las obras autentifican la fe que se profesa (*ibid.*, 14-16). La última palabra sobre el hombre la tiene, en todo caso, la misericordia: «Tendrá un juicio sin misericordia

quien no tuvo misericordia; la misericordia se siente superior al juicio» (*ibid.*, 2, 13).

C. Otro es el caso del «Apocalipsis de Juan». Dejando la cuestión de autoría —es sabido que el género apocalíptico más bien busca la pseudonimia—,[73] hay que admitir que el espíritu moral que se expresa en este escrito es francamente diverso del que hemos estado destacando como constitutivo de la enseñanza moral tanto jesuana como paulina. Es un espíritu de revancha del perseguido, que se complace en descripciones tremendistas del final desastrado de su perseguidor. Nadie tendrá por antinatural este sentimiento, pero no por ello lo hará conciliable con el ideal expresado por Jesús: «amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen» (Mt., 5, 44; Lc., 6, 28). Precisamente por esta diferencia, los partidarios de la interpretación de Jesús como Mesías antirromano (y de una posterior transformación del cristianismo en religión espiritualista y pacifista) han postulado la anterioridad cronológica de lo sustancial del Apocalipsis de Juan: sería de los tiempos de la persecución de Nerón y de la guerra romano-judía (66-70).[74] Pero, sin descartar que pueda haber en el escrito que ahora tenemos algún pasaje arcaico, la mayoría de los exegetas se inclinan a situar su composición hacia el final del reinado de Domiciano (96 d. C.), en la primera persecución sistemática contra el cristianismo.[75] Los testimonios de la enseñanza de Jesús sobre el amor a los enemigos son, en todo caso, muy anteriores, pues pertenecen a la fuente Q y, por cierto, en su estrato más arcaico y arameizante. Así las cosas, estimo lo razonable atenerse a la imagen de Jesús y de la evolución cristiana que he dado y comprender la peculiaridad disonante del Apocalipsis de Juan desde lo peculiar de la situación de persecución. No será ésta, por otra parte, la única divergencia que se encuentre en la tradición cristiana, incluso en la originaria; y hay divergencias que afectan a concepciones teológicas de no pequeño relieve.

4. ¿Una filosofía política cristiana?

No se puede eludir el plantear aquí la cuestión de si cabe, y en qué medida, hablar de filosofía política cristiana. Y ya es previsible que, en este punto más que en ningún otro, va a pesar la opción

metódica que hice explícitamente en la introducción y que acabo de reiterar. Estimar insuficientes los argumentos en los que ha basado la otra línea historiográfica su reconstrucción de una figura de Jesús pretendiente mesiánico (afín al grupo zelota) y optar, consiguientemente, por mantener la absoluta primariedad del aspecto más religioso de Jesús, es disminuir fuertemente la relevancia que pueda atribuirse a su aportación directamente política y a la determinación de un pensamiento que pueda denominarse «filosofía política cristiana». Pero no está dicho por ello que esa aportación sea nula y que no puedan esbozarse las líneas básicas de un tal pensamiento. Voy a intentarlo ahora.

Se puede razonar en el tema de un doble modo complementario: o, en estilo más bien inductivo, desde determinados rasgos de explícita referencia política que pueden ser sintomáticos, o en estilo más bien deductivo, por «afinidad selectiva» con los principios morales supremos ya reconocidos. Concedo más valor a este último proceder, pero voy a discutir previamente, de modo sumario, la significación y alcance de alguno de los rasgos aludidos en el primero.

El pasaje más clásico es, indiscutiblemente, el apotegma del pago del tributo (Mc., 12, 13-17 y paral.). La verosimilitud de la escena es grande. Era una cuestión política candente y se buscaba poner a Jesús en el dilema de declararse contra Roma o enajenarse al pueblo en el momento en que había alcanzado popularidad. De la respuesta («dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios») se han dado interpretaciones para todos los gustos, no excluida la que la hace veladamente zelota.[76] Más frecuente ha sido una lectura «conformista». Es claro, en todo caso, que el *logion* de Jesús muestra habilidad para eludir lo crudo del dilema con el que se lo enfrentaba. Y es claro que subraya ante todo, una vez más, la absoluta primacía que para Jesús tenía «lo de Dios». La duda comienza a continuación: ¿se desentiende simplemente de la cuestión política?, ¿aconseja la sumisión al Imperio? No pocas interpretaciones sugieren lo uno o lo otro, o un combinado. Pienso que el contexto, con su remisión del juicio al hecho de la admisión (por quienes preguntan) del sistema económico romano, sugiere más bien una llamada a la coherencia.[77] Si así es, la respuesta no equivaldría ni a desentenderse ni a aconsejar la sumisión, sino pediría que toda la situación se resolviera coherentemente, por unos principios que no tendrían que involucrar a Dios y su reinado. Siempre con el presupuesto, que ya ha

recordado, de que Dios y su reinado son lo verdaderamente importante.

Cuando los lectores de finales del siglo I leían el pasaje, es fácil que completaran su inteligencia del mismo con la taxativa recomendación que contiene la sección parenética de la carta de Pablo a los Romanos: «Sométanse todos a las autoridades constituidas ... no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia» (Rom., 13, 1 y 5). El pasaje es insistente y, en su motivación, contiene una expresión que podría decir demasiado: «no hay autoridad que no provenga de Dios y, las que existen, por Dios han sido constituidas» (*ibid.*). ¿Hay que entender esto como una legitimación incondicional del Imperio? No es fácil responder en dos palabras. Desde luego, tengo que reconocer que encuentro la sensibilidad de Pablo distinta de la que he atribuido a Jesús en mi sugerencia exegética anterior —ella misma tan distante de la exégesis mesianista que he recordado—. Pero quizás el contexto más amplio (en el que Pablo ha subrayado la absoluta primacía ética del amor) invita a relativizar el teologúmeno paulino del origen de la autoridad, quitándole el resabio teocrático que podría sugerir. Quizá lo esencial del mensaje se lee más correctamente así: Dios, autor de la condición humana, quiere que aceptemos las reglas de la vida social, y con las concreciones legítimas que en cada caso tienen. Se excluye, pues, la evasión ácrata; sin sacralizar por ello el poder. El cristiano debe aspirar a ser ciudadano leal de la comunidad política en que vive y, allí donde el gobernante no ordene lo que es contrario a su conciencia, debe en conciencia obedecer.[78]

En apoyo de esta lectura está el hecho innegable de que los cristianos de la edad apostólica practicaron la objeción de conciencia (en el sentido amplio del término) frente al poder imperial. Puede iluminar, sobre el sentido que daban a su desobediencia, la respuesta que un relato de los *Hechos de los Apóstoles* (5, 30, cf. 4, 19-20) pone en labios de Pedro frente a la prohibición por el Sanedrín de su predicación: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres». En la metáfora, que es la primera parte de la contraposición, debe entenderse obviamente el primado del seguir la voz de la conciencia allí donde ha mediado una experiencia religiosa relevante, un ámbito sin duda ampliable y difícil de circunscribir. Como puede observarse, mi discurso tiende a desplazarse desde la discusión, de estilo más bien inductivo, sobre rasgos de explícita índole política que podemos

encontrar en los escritos fundacionales cristianos, a la consideración de las consecuencias que para lo político podrían derivarse de los principios ya admitidos de la filosofía moral cristiana. Pienso que es más fecundo este proceder y voy ahora a indicar unas posibles líneas básicas.

Para el cristiano, la inserción en la actividad política será la lógica consecuencia macrosocial de su conversión al amor. Si se le pide un amor generoso y universal, eso implica su inserción leal en la sociedad y la aceptación de sus reglas; implica también el esfuerzo, en la medida de sus aptitudes, por mejorarla y por cambiarla cuando la encuentre contraria a los postulados del amor. Una filosofía política es mucho más que la acumulación de conocimientos politológicos (racionalidad social instrumental); es, ante todo, un proyecto de sociedad, una determinada manera de concebir los fines sociales. Y algo así no puede resultar irrelevante o secundario para una visión del mundo como la que implica el proyecto moral cristiano. A la pregunta sobre el proyecto de sociedad, surgen desde la opción fundamental de la *agápe* respuestas suficientemente concretas; sobre todo en lo que excluyen. No es compatible con esa opción una sociedad con poder opresivo del ser personal humano; no es compatible una sociedad con desigualdad y segregación sistemática de unos grupos por otros. Decir *agápe* es decir respeto y solidaridad. La «fraternidad», que cierra el lema de la Revolución francesa, contiene, en un lenguaje que roza lo místico, la clave que armoniza profundamente las otras dos exigencias éticas: «libertad, igualdad». Y, si el desarrollo político de éstas se llama «democracia» y «socialismo» (en un nivel que aún deja diversas posibles formas de realización y no ignora las dificultades de cada una de esas formas), no podrá un auténtico cristiano sentir extraños esos nombres; porque en lo que quieren expresar culmina una lógica que arranca de la «fraternidad»; y lo que expresa el nombre «fraternidad» (que, en su misma simbólica, sugiere una alusión al «Padre») pertenece a la entraña del cristianismo.[79]

Al llegar aquí se imponen dos reflexiones diversas y complementarias. Por una parte, es preciso reconocer que la historia de veinte siglos de sociedades que se han llamado cristianas hace un duro contraste con mi último discurso. En esa historia, el «factor cristiano» parece haber influido muchas veces de modo casi contrario (legitimador de la opresión y de la desigualdad; también, a veces, de la vio-

lencia). No es éste el lugar adecuado para discutir la evaluación histórica. Ya desde el comienzo de mi introducción opté netamente por un modo de entender «cristianismo» que —sin desconocer la complejidad de la historia y reduciendo en esa medida la pretensión explicativa— privilegiaba «la religión de Jesús de Nazaret y de los escritos fundacionales de la Iglesia». Que en la historia posterior se ha producido una «ideologización» es algo que también admití hacia el final de la introducción. Dado que «lo moral» es por esencia del orden de la valoración y no de los hechos (del «deber ser» más que del «ser»), el contraste que ahora reconozco —y que se hace más perceptible en lo político— no invalida mi discurso; más bien, éste (en la medida en que sea correcto) acusa a la historia cristiana.

Por otra parte —es la segunda reflexión anunciada—, creo es un hecho histórico bien atestiguado el continuo surgir en el ámbito cristiano de brotes de pensamiento político cuyo desarrollo iría en la línea insinuada por mí. A veces bajo la forma «milenarista»,[80] a veces en la forma literaria-filosófica de la *utopía* (¿es menester recordar que Tomás Moro es un santo canonizado por la Iglesia católica?), otras veces de otros modos que no es del caso pormenorizar, la conciencia de cristianos selectos ha dado testimonio de estar trabajada por el dolor del contraste que ofrecía la política de las sociedades llamadas cristianas con lo que hubiera cabido esperar de su cristianismo. Las revoluciones modernas, se ha dicho con razón, tienen mucho de gérmenes cristianos crecidos fuera de las Iglesias y de las estructuras filosóficas y políticas que detentaban el nombre.

Valga añadir que carácter utópico lo tienen ya, a su manera, los ideales morales predicados por Jesús. Utópico es «el reinado de Dios», utópica es la concepción que muestra un *logion* muy auténtico de Jesús sobre la autoridad y el poder: «los reyes de las naciones las dominan y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. No así entre vosotros; sino que el mayor sea como el menor y el que manda como el que sirve» (Mc., 10, 42-44 y paral.). Utópico es, finalmente, el ideal de vida comunitaria que presentan los conocidos «resúmenes» del comienzo de los *Hechos* (2, 42-47 y 4, 32-37), donde la «comunión» (*koinonía*) del amor («una sola alma y un solo corazón») conduce a la comunicación de bienes («tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos según la necesidad de cada uno»; «nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común» ...). Es hoy común entre los exe-

getas pensar que estas frases son más valorativas que descriptivas. Pero ello mismo las hace más relevantes como índice no sólo de actitud moral, sino de la *tendencia* que adoptaría una política auténticamente inspirada en la filosofía moral cristiana. Sería absurdo sacar de esos pasajes consecuencias literalmente políticas, sin mediaciones. Pero se escapa algo importante del cristianismo a quien los desconsidere. Algo después, en la conclusión, ponderaré un poco más los pros y los contras de todo esto.

5. Para la evaluación

Al presentar mi propósito de centrarme en el cristianismo originario, anuncié que buscaría complementariamente la iluminación (comparación y contraste) de algunos pensadores recientes, aquellos que más explícitamente han hecho referencia a él. Ya he hecho algo de esto cuando, al elegir un modelo «formal» para la construcción de lo que pudiera ser llamado «filosofía moral cristiana», he fijado una atención constante en Kant. He buscado la filosofía moral cristiana en sus semejanzas y desemejanzas con la filosofía moral de Kant. Espero que haya resultado útil para iluminar y poner de relieve puntos importantes. En todo caso, el procedimiento está pidiendo algunas contrapartidas, que neutralicen sesgos y ayuden a completar la visión. Estimo que lo esencial se puede lograr añadiendo dos referencias. Dos autores muy distintos entre sí, ambos muy deliberadamente distantes de Kant y, sin embargo, con una afinidad que puede evitarnos la simple dispersión. Dos autores también que —como ningún otro en el último siglo— han pretendido decir una palabra importante sobre la moral cristiana y han elaborado su propio pensamiento en relación con esa toma de postura. Pienso en Friedrich Nietzsche y Henri Bergson.

5.1. *La crítica de Nietzsche*

La alusión a Nietzsche es la más obligada, ya que él ha sido, sin duda, el pensador que se ha alzado más explícitamente como adversario y acusador del cristianismo precisamente en razón de su moral; encontrando en Kant el continuador filosófico de lo cristiano.[81] En

modo alguno, como puede entenderse, voy a intentar una presentación de Nietzsche en y por sí mismo. Hay en esta *Historia de la ética* una colaboración dedicada a ello. Busco sólo evocar en síntesis la imagen nietzscheana de la moral cristiana, imagen, eso sí, que determinó en buena medida el propio pensamiento del gran crítico del cristianismo. Pretendería, en mi obligada brevedad, no malinterpretarlo. Y ayudar a clarificar la antítesis —en el fondo, sin duda, real, pero en determinados aspectos oscura— que existe entre las dos actitudes básicas. Pienso que difícilmente puede la filosofía moral cristiana aspirar, como de hecho aspira, a una vigencia actual, sin tomar postura (matizada) ante la crítica de Nietzsche.

Voy a ceñirme a los libros del último año y medio de la vida lúcida del pensador. Es cierto que su comprensión supone conocimiento de toda su trayectoria anterior y sus expresiones. Pero pienso que puedo suponerlo, y, por otra parte, esos textos finales son los más explícitos en su brevedad. Entre ellos, el fundamental me parece ser *La genealogía de la moral* (ensayo fechado en julio de 1887).* En él busca expresarse plenamente una idea que Nietzsche tenía hacía ya muchos años y a la que había dado ya expresión parcial. La (al parecer) obvia antítesis bueno/malvado (*gut/böse*) no es originaria. La antítesis originaria opone, más bien, a lo *bueno* lo *vil* (*gut/schlecht*). Nietzsche relaciona etimológicamente este término de contraposición con *schlicht* (simple, no noble).[82] De esta primera y espontánea contraposición se ha pasado a la otra por obra del *resentimiento, del odio impotente* que reprocha al victorioso su victoria y la crueldad que implica. No cualquier plebeyo sabe ejercer esa argucia. Nietzsche encuentra en «el sacerdote» (ancestral rival del noble) al autor genérico y tipológico de la fatal trasvaloración (*GM.*, 39). Pero, concretando históricamente y mirando sobre todo a iluminar la historia de nuestra decadencia europea, encuentra el origen en el odio judío y su sed de venganza (*GM.*, 40). Una «rebelión de los esclavos» que, paradójicamente, sólo se impuso a través del cristianismo: la enseñanza de Jesús expresaba en plenitud la trasvaloración en favor de los débiles; su crucifixión, exaltada a símbolo, la consagró. Roma la noble cayó derrotada. La Reforma y la

* Tanto esta obra (*GM*) como *El Anticristo* (*A*) son citadas a continuación en el mismo texto con sigla y página de la edición castellana de Alianza (trad. y notas de A. Sánchez Pascual).

ESCUELA DE FILOSOFIA F. H. y A. BIBLIOTECA Dr. ANGEL CAPPELLETTI

Revolución francesa han remachado después el triunfo de Judea contra los intentos renacentistas (*GM.*, 60-61).[83]

El más amargo fruto de esa moral, el sentimiento de *culpa*, surge cuando al hombre se le hace interiorizar, volver contra sí, sus instintos inhibidos (*GM.*, 95-96). El Dios cristiano ha implicado el máximo de sentimiento de culpa —y por ello el creciente ateísmo va ligado a una especie de segunda inocencia (*GM.*, 103-104)—. La culpabilización culminaba en el *ideal ascético*, paradójico producto del instinto en el que una vida reducida a condición enfermiza busca su conservación y salud por una extraña estratagema (*GM.*, 140). Se hace así comprensible el papel del sacerdote asceta: enfermo con capacidad de infundir consuelo a otros mediante el cambio de dirección del resentimiento («¡oveja mía!, ... tú eres la culpable de tu dolor») (*GM.*, 146-149). La humanidad no tenía el coraje de afrontar el sinsentido de su sufrimiento y eso ha mantenido en ella al ideal ascético.

El Anticristo, terminado en septiembre de 1888, recoge, en la forma más apasionada de una «maldición sobre el cristianismo» (subtítulo), la acusación que había formulado *La genealogía de la moral*. El cristianismo es la religión de la compasión (*A.*, 28, 31), la religión donde el espíritu sacerdotal se ha desarrollado más a sus anchas y desde la que ha marcado la cultura europea, hasta el punto de que incluso la filosofía haya sido heredera de la teología. Esta última invectiva se centra, comprensiblemente, en el Kant moralista («¡que la gente no haya sentido como *peligroso para la vida* el imperativo categórico!», *A.*, 35). Reivindica a los dioses nacionales, dioses de las luchas de cada pueblo (expresión de la «voluntad de poder», cf. *A.*, 41), frente a la «*antinatural* castración de Dios para hacer de él un Dios meramente del bien» (*A.*, 40). «El concepto cristiano de Dios —Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu— es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la contradicción de la vida ...!» (*A.*, 43).

Nietzsche resume en dos tesis la génesis del cristianismo (*A.*, 49). La primera enuncia que es «la consecuencia lógica» del «instinto judío». Ya estaba dicho en *La genealogía de la moral*, pero aquí se añaden precisiones interesantes. La segunda aporta una importante novedad; distingue a Jesús («el tipo psicológico del Galileo», *ibid.*)

de lo que se ha hecho de él («un *redentor* de la humanidad»). Es un descubrimiento al que pueden haberle llevado lecturas de Tolstoi y Dostoiewski; y es una palabra de éste, «idiota», la que emplea para caracterizar a Jesús («idiota»: «conmovedora mezcla de sublimidad, enfermedad e infantilismo», *A.*, 60). Nietzsche exacerba hasta el extremo la antítesis:

> Voy a volver atrás, voy a contar la *auténtica* historia del cristianismo. Ya la palabra «cristianismo» es un malentendido, en el fondo no ha habido más que *un* cristiano y éste murió en la cruz. El «evangelio» murió en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama «evangelio» era ya la antítesis de lo que él había vivido: una «*mala* nueva, un *disangelio*» (*A.*, 69).

Valga notar que, para expresar lo que Nietzsche busca, igual podría decirse: Jesús no fue cristiano, cristianismo es lo que se hizo de él. Y ése sería un lenguaje más coherente con el hecho de que todo el libro sea «una maldición sobre el cristianismo». Hay una innegable simpatía en la descripción del «tipo Jesús».[84] Claro que con un límite evidente. Jesús es un «débil». Su mérito es ser coherente y no demasiado resentido. Sobre todo, nada «sacerdotal». La necesidad de trazar «el tipo» conduce a Nietzsche a declarar inauténticos, con gran arbitrariedad, rasgos biográficos de Jesús que la exégesis actual tendrá por bien acreditados, y a dar una importancia desmedida y, sobre todo, descontextualizada al *logion*: «No hagáis frente al que os agravia» (Mt., 5, 38). (Jesús sugiere que se puede vencer el odio con amor, pero el amor que inculca tiene muchos más aspectos. No es primariamente abdicación.)

Respecto a la transmutación efectuada por la fe cristiana posterior, he hablado por mi parte en varios momentos. Aquí también es grande la exageración de Nietzsche. Así cuando llega a mantener que Pablo mismo no creía en la resurrección (*A.*, 74) para poder subrayar más su mendacidad «sacerdotal». O cuando no se contenta con atribuir a la reinterpretación paulina la dogmática de la redención —en lo que no le falta razón, aunque sí matices—,[85] sino doctrinas como la de la «igualdad de derechos» (*A.*, 75), que tan coherentes son con el Jesús evangélico. Pero este punto se aclara, porque Nietzsche no disimula su máximo odio a «la chusma de los socialistas» (*A.*, 101), y eso hace que, más allá de los matices que ha distinguido, quiera unir en su condenación todo lo que contradice su

moral aristocrática. Es mejor reservar las complejas consideraciones críticas que suscita la crítica nietzscheana para después de haber considerado la muy diversa apreciación de Henri Bergson.

5.2. *«Moral abierta» frente a «moral cerrada» (Bergson)*

El último gran libro de Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) me parece que aporta un punto de vista original y difícilmente sustituible para la evaluación de la filosofía moral cristiana. Voy a resumirlo en sus líneas más básicas.* Naturalmente, lo que primariamente interesa es su primer capítulo, titulado «La obligación moral». Pero resulta inseparable de la contraposición que establecen los dos capítulos siguientes y queda expresada en sus respectivos títulos: «La religión estática» / «La religión dinámica».

Bergson es neto en la dicotomía de las «fuentes». Junto a la moral que *brota del* instinto social y tiende a mantener cohesionadas las sociedades concretas, «cerradas» (*DS.*, 24-29), hay *otra*, irreductible a ella en su origen y que podríamos llamar «completa» o «absoluta» (*DS.*, 29). Entre ambas media un salto; porque no hay transición desde la adhesión a la patria al amor a la humanidad:

> Sólo a través de Dios, en Dios invitan las religiones al hombre a amar al género humano, como también sólo a través de la Razón, en la Razón ... nos hacen los filósofos mirar la humanidad para mostrarnos la eminente dignidad de la persona humana, el derecho de todos al respeto. Ni en un caso ni en otro llegamos a la humanidad por etapas (*DS.*, 28). Háblese el lenguaje de la religión o el de la filosofía, trátese de amor o de respeto, es otra moral y otro género de obligación, que se sobreponen a la presión social (*DS.*, 29).

Hay aún otra diferencia: «mientras que la primera es tanto más pura y perfecta cuanto mejor se cifra en fórmulas impersonales, la segunda, para ser plenamente ella misma, debe encarnarse en una personalidad privilegiada que se hace un ejemplo». Es que «mientras la obligación natural es presión o empujón (*poussée*), en la moral completa y per-

* Citas en el mismo texto con la sigla *DS* (edición citada en la bibliografía).

fecta hay llamada» (*DS.*, 30). Son dos actitudes morales: en la primera, individuo y sociedad (concreta) hacen círculo; el alma «está cerrada. La otra actitud es la del alma abierta ...; abraza la humanidad entera ...» (*DS.*, 34).

Inserta Bergson en su desarrollo una teoría de la «emoción» (*DS.*, 35-46), que habrá que cuidar de no malentender en términos de la actual psicología científica. Forma parte de su antropología y de su epistemología; incluso quien no comparta éstas en su integridad, puede aquí aceptar provisionalmente una hipótesis que, conforme avanza el capítulo, muestra dirigirse cada vez más directamente a la comprensión del cristianismo y su moral.

> Tomad, por ejemplo, la emoción que el cristianismo ha aportado bajo el nombre de caridad:[86] si ella gana las almas, se sigue una determinada conducta y se difunde una determinada doctrina. Ni esta metafísica ha impuesto esta moral, ni esta moral ha hecho preferir esta metafísica. Metafísica y moral expresan la misma cosa, la una en términos de inteligencia, la otra en términos de voluntad ... (*DS.*, 46).

El autor —hebreo, como es bien sabido, no cristiano— interpreta así nuestra situación cultural en el ámbito de sociedades «cristianas»: una «buena mitad de nuestra moral» se explica por la presión social (la primera fuente); en su fondo, sin embargo, hay también algo de la otra fuente, pero en fórmulas que son sólo el residuo de lo que quisieron expresar, como «cenizas de una emoción extinguida» (*DS.*, 47). «Las dos morales yuxtapuestas parecen no hacer sino una» (*ibid.*), hasta el punto de que «hay dificultad en compararlas porque no se presentan en estado puro» (*DS.*, 48). Si, no obstante, aislamos las fuentes (*«presión» vs. «aspiración»*), reencontramos «inmanente a la primera la representación de una sociedad que no mira sino a conservarse; ... en la moral de la aspiración, al contrario, está implícito el sentimiento de un proceso» (*DS.*, 49). Fundará toda una metafísica, pero antes, más elementalmente, «los fundadores y reformadores religiosos, los místicos y los santos» (*ibid.*) lo expresan en sus representaciones más cercanas a la emoción. «Los grandes místicos declaran tener el sentimiento de una corriente que iría de su alma a Dios y redescendería de Dios al género humano» (*DS.*, 51). «Es siempre en un contacto con el principio generador de la especie humana

donde se ha sentido sacar la fuerza para amar la humanidad» (*DS.*, 52).

Tal vez el siguiente párrafo, con su ejemplificación, aclara más que las largas descripciones sobre la idea nuclear de Bergson:

> La moral del Evangelio es esencialmente la del alma abierta: ¿No se ha hecho notar, con razón, que roza la paradoja y aun la contradicción en las más precisas de sus recomendaciones? Si la riqueza es un mal, ¿no dañaremos a los pobres dándoles lo que poseemos? Si quien ha recibido una bofetada presenta la otra mejilla, ¿qué queda de la justicia, sin la que (sin embargo) no hay caridad? Pero la paradoja cae, la contradicción se desvanece, si se considera la intención de estas máximas, que es inducir un estado de ánimo ... (*DS.*, 57).

Se busca espiritualizar una moral materializada en fórmulas.

> Tal es el sentido profundo de las oposiciones que se suceden en el Sermón del monte: «Se os ha dicho que..., yo os digo que...». De un lado lo cerrado, de otro lo abierto. La moral corriente no queda abolida; pero se presenta como un momento de un progreso ... como cuando lo dinámico reabsorbe lo estático (que pasa a ser caso particular) ... (*DS.*, 58).

Es muy significativa también la comparación que establece entre la moral estoica y la cristiana. Había una coincidencia en la búsqueda de lo universal. Pero el filósofo «queda lejos del entusiasmo que se propaga de alma a alma, indefinidamente, como un incendio» (*DS.*, 59). Un anticipo místico sí encuentra Bergson en Sócrates. Pero aun en él, «el griego que era domeñó al oriental que quería ser» y todo quedó en esbozo. Aquí retorna la epistemología bergsoniana con su peculiaridad: «lo puro estático, en moral, sería infraintelectual; lo puro dinámico, supraintelectual. Lo uno ha sido querido por la naturaleza, lo otro es aportación del genio humano ... Entre los dos, está la inteligencia misma» (*DS.*, 63).

Un largo desarrollo que dedica a la idea de justicia (*DS.*, 68-81) aporta a la vez esclarecimiento y confirmación. En nuestros usos, se sobreponen la noción que implica «peso y balanza», «regla y número», con otra, «la de los "derechos del hombre", que no evoca ya ideas de relación o medida, sino (por el contrario) de inconmensurabilidad y absoluto», sólo válidas en un cierto «paso al límite»

(*DS.*, 74). En algún momento se ha dado un verdadero salto hacia adelante; esa «creación moral» tiene analogía con «el milagro de la creación artística». Bergson sugiere que ello ha ocurrido en «creaciones sucesivas» y menciona explícitamente como sus actores a los profetas de Israel (*DS.*, 75-76), concediéndoles también aquí haber conseguido lo que los filósofos «han rozado y, sin embargo, no alcanzado» (*DS.*, 77). Les faltaba, empero, la plena universalidad.

> Hubo que esperar al cristianismo para que la idea de fraternidad universal, que implica los derechos y la inviolabilidad de la persona, resultara efectiva. Se dirá que la acción fue muy lenta: debieron transcurrir dieciocho siglos antes de que los Derechos del hombre fueran proclamados por los puritanos de América, seguidos pronto por los hombres de la Revolución francesa. Pero tal acción había de hecho comenzado con la enseñanza del Evangelio ... (*DS.*, 78).

Los términos usados han sido inequívocos: «religioso, místico» (49, 51; aún: 100 ss.). Pero Bergson no está utilizando la religión para apoyo de la moral. La parte más extensa del libro desarrolla el contraste de las dos fuentes a propósito de lo religioso considerado por sí mismo. Frente a la religiosidad *estática*, que es caracterizada como *reacción defensiva* de la naturaleza (por medio de la «función fabuladora») (véase sobre todo *DS.*, 127, 137, 146), la religiosidad *dinámica* es *misticismo* (*DS.*, 225); es verdad, reconoce Bergson, que «el misticismo puro es una esencia rara, que se encuentra más bien en estado diluido» (*ibid.*); pero lo es también que «cuando el místico habla, hay en el fondo de la mayoría de los hombres algo que le hace imperceptiblemente eco» (*DS.*, 226) —y, si esto ocurre, «¿no es que puede haber en nosotros un místico que dormita y que espera sólo una ocasión para despertarse?» (*DS.*, 102)—. Bergson esboza en el capítulo tercero de su obra una historia del misticismo. Son múltiples sus apariciones y hay algo de auténtico en todas (*DS.*, 233-240). Pero «el misticismo completo es el de los grandes místicos cristianos» (*DS.*, 240). Lo que merece ese título es que no se queda en el estadio transitorio del éxtasis, sino que pasa a la acción. Separa Bergson en su análisis los efectos accidentales (*DS.*, 241-243) y describe sumariamente los pasos previos (*DS.*, 243-246). El «resultado final» es «un inmenso impulso ... una exaltación pacífica de todas las facultades». Sin nada externo que distinga al místico completo

de los hombres entre los que vive, hay en él una conciencia de un cambio que lo eleva al rango de los *adiutores Dei*, pasivos respecto a Dios, activos respecto a los hombres (cf. *DS.*, 246). Lo esencial está en el amor. «El amor que lo consume [al místico] ya no es simplemente el amor de un hombre por Dios, es el amor de Dios por todos los hombres. A través de Dios, por Dios, él ama a la humanidad entera con un amor divino» (*DS.*, 247). Una vez más afirma Bergson que tal amor supera la fraternidad que el filósofo recomienda en nombre de la razón. «Coincidiendo con el amor de Dios por su obra, amor que lo ha hecho todo, daría, a quien supiera interrogarlo, el secreto de la creación» (*DS.*, 248). Y, si el filósofo quiere aprender del místico y «poner el misticismo en fórmula», no le será difícil: «Dios es amor y objeto de amor. Toda la aportación del misticismo está ahí ... El amor divino no es algo de Dios, es Dios mismo». La resonancia joánica es, sin duda, buscada. Y Bergson apostilla: «A esta indicación se atendrá el filósofo que tiene a Dios por persona y no quiera, sin embargo, incurrir en un grosero antropomorfismo» (*DS.*, 267).

Estilo retórico y una perceptible alergia a la precisión conceptual contribuyen sin duda a hacer poco actual esta filosofía, que hace sólo cincuenta años tuvo tanta acogida. Pero quizás es posible superar esos obstáculos y aprovechar lo válido de una opinión a la que la empatía puede haber facilitado lo que otros accesos no facilitan.

6. Ponderación conclusiva

Por mi parte, deseo aprovechar la aportación de Bergson. Encuentro, ante todo, fecundo el que ilumina lo que tienen de híbrido las «morales cristianas» posteriores a la originaria. Si el sustrato normal de toda moral proviene de la «primera fuente» (un cierto instinto «natural») y si lo que podemos aspirar a encontrar de la «segunda fuente» en cada momento de la tradición cristiana no son generalmente sino decantados (como «cenizas de la emoción perdida»), se hacen inteligibles los contrastes que, de otra manera, no lo serían. La hipótesis dicotómica cuadra con la estrategia que elegí al centrarme en el cristianismo originario. Y, dentro de la amalgama que (incluso en él) se da, destaca a Jesús como lo verdaderamente original. Que la moral de la aspiración (al contrario de la de la presión

social) deba encarnarse en una persona, se realiza paradigmáticamente en Jesús. No es aquí forzada la conexión con lo esencial de la intuición histórica de Nietzsche: Pablo ya no es Jesús, y es en Jesús donde hay algo sublime. Pero, al decir esto, tengo que repetir que Nietzsche ha exagerado indebidamente la distancia y deformado los dos perfiles. Porque, aunque Pablo no es Jesús —complicó su genial simplicidad—, captó bien y permaneció fiel a su moral del amor; y captó y desarrolló creativamente el germen de plena universalidad que es esencial a una tal moral.

Utilizar metódicamente la hipótesis bergsoniana no supone comprometerse íntegramente con la epistemología subyacente ni, menos, obligarse a ofrecer una explicación teórica del misticismo. Lo esencial es sólo algo bastante plausible: aceptar que la más básica aportación cristiana a lo moral —como habría que decir también de la de las otras grandes tradiciones religiosas y humanísticas— es inseparable de la personalidad creativa que está en su origen y de su experiencia religiosa, tal como pueden captarse en los relatos de su vida y palabra. Este reconocimiento conduce a valorar el papel insustituible de la *narración*; por lo que (como ya admití) sería quizás una «ética narrativa» la que mejor podría dar cuenta de la «filosofía moral cristiana». Conduce también a destacar, en la línea del *contenido* de esa experiencia extraordinaria, el amor generoso y universal. Lo cual cuadra con mi intento de presentar la filosofía moral cristiana como «formalismo del amor».

Aquí debo salir al paso a una objeción. Es cierto que Kant no despertó ninguna simpatía en Bergson; éste lo leyó probablemente en la clave (bastante generalizada) de la universalidad lógica. Pero puedo defender, desde otra clave de lectura, como no incoherente mi interpretación de la filosofía moral cristiana, que aúna el tomarla como formalismo del amor con el referirla al misticismo de Jesús. En efecto: ¿cuál es, en definitiva, la básica exigencia moral para la ética que desde Kant llamamos «formalista»? Creo que puede responderse: dando por supuesto que cada sujeto actúa siempre por fines y que tiende a hacerlo según un sistema de fines en que el único absoluto es el propio sujeto, la exigencia moral viene precisamente a romper ese sistema, abriéndolo al reconocimiento de la índole de fin absoluto («fin en sí») en todo sujeto. Ahí se funda la validez del criterio de universalidad.[57] Hay que añadir que tal apertura puede quedar en lo que, con palabra kantiana, podemos llamar «respeto»,

sin llegar al amor; a ello propende concretamente la ética de Kant.[88] El formalismo del respeto es la tematización de una actitud moral que no llega a ser la de la «segunda fuente» bergsoniana (con su supuesto de misticismo), pero dista todavía más de la «primera fuente» (de la presión social). No es, pues, incoherente sobreponer, como he hecho, «formalismo del amor» (la apertura del respeto llevada al extremo del amor) y «moral abierta».

Aunque atractiva, esta filosofía moral cristiana suscita indudablemente cuestiones críticas muy radicales, que llegarán a hacerla, para no pocos, simplemente inaceptable. Voy a pasar revista a cuatro bloques de esas cuestiones. La postura radicalmente adversa de Nietzsche, que ya antes he presentado en síntesis, será un punto de referencia constante, aunque no el único.

¿Es demasiado idealista esa filosofía moral? Pienso que ésta es la más obvia de las preguntas que hay que dirigirle. Pero conviene advertir que el término «idealista» alberga matices diversos y la objeción, en realidad, es múltiple. En un primer sentido, más llano, «idealista» quiere decir elevado, irreal y, por ello, inviable en la práctica. Jesús parecería contar con otro tipo de hombre y de sociedad, diverso del que en realidad somos y formamos. Quien quiera tomar en serio el Sermón del monte, quien quiera amar a todos como hermanos y renuncie al primado de su interés egoísta,[89] quien deponga consecuentemente la violencia y perdone las ofensas que reciba...,[90] parece que tiene que dejar de pertenecer a las sociedades que conocemos y quizás al final se hace la vida imposible; o, en todo caso, la vida política. Entiendo que hay mucha verdad en esto y me parece captar que el mismo Jesús contaba de algún modo con ello. Su estilo de exhortación, como ya hice notar más de una vez, es la propuesta de ideales, no de preceptos taxativos; cuenta, pues, con que cada cual se acercará más o menos, pero nunca podrá decir: lo he cumplido. Por ello, para Jesús, el pecado es ante todo la omisión. De donde también, su comprensión para el pecador y su oferta ilimitada de misericordia de parte de Dios. Su final en la cruz puede ser una lección histórica de lo que aguarda a quien es perfectamente coherente con la llamada de la *agápe*; pero no hay indicios de que hubiera llevado a Jesús a cambiar de idea ni a dejar de pensar que ése era el camino del «reinado de Dios». A lo largo de la historia cristiana, han surgido cristianos radicales, que han recogido el mensaje de Jesús sin paliativos y contando con la cruz. Pero probable-

mente hay que dar razón a Bergson cuando mantiene que la herencia del gran místico no es sólo esa estela de seguidores místicos, sino también la progresiva incorporación diluida de sus ideales sobre el sustrato moral preyacente, de modo que éste vaya siendo lentamente mejorado. Se produce, desde luego, un cierto contrasentido cuando, en esa moral híbrida, la radicalidad de la exigencia evangélica se transfiere a una normativa precisa —tratando, entonces, de paliar el peligro de inhumanidad resultante por una casuística hábil—. El caso es que, a través de todo ello, algo de la grandeza mística pervive y beneficia a la humanidad. Los problemas morales del hombre son tales, en cualquier hipótesis, que hacen bienvenida la auténtica aportación mística, sea como sea su difusión.

La acusación de «idealismo» puede también referirse a versiones más teóricas de esa inviabilidad práctica. Consiste, entonces, en reprochar un excesivo optimismo antropológico a la exhortación a la *agâpe*. En este punto, el texto de referencia sería *El malestar en la cultura* de Freud. El amor generoso es comprendido allí como «impulso coartado en su fin (sexual)»; algo, en el mejor caso, de pocos (aparte de que «comete una injusticia frente al objeto», pues «no todos los seres humanos merecen ser amados»).[91] Elevado a rango de precepto universal («Amarás a tu prójimo como a ti mismo», que, como Freud ve lúcidamente, incluye el «Amarás a tus enemigos»), es simplemente absurdo, desconocedor de la «buena porción de agresividad» que hay que reconocer en el hombre (cf.: «*Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán después de todas las experiencias de la vida y de la Historia?»).[92] Toda esta discusión más antropológica que ética, requeriría un amplio tratamiento, que no es posible aquí. Valga sugerir que cualquier respuesta cristiana habría de insistir en el elemento místico, al que Freud se muestra muy poco asequible.[93] Otra acusación teórica diversa (aunque no inconexa) se alberga bajo el término «idealismo»: es la del «doble mundo» que plasmó Nietzsche en el dicho divulgado: «Cristianismo, platonismo para el pueblo».[94] Pienso que esta acusación dice algo innegable, pero que, más que contra la ética, va contra la metafísica inevitablemente implicada en el cristianismo (trascendencia: Dios, resurrección ...). La posible respuesta cristiana se referiría a modos profundos y superficiales de entender la trascendencia; de nuevo, un tema que no puede ser tratado aquí. En su repercusión ética, parece correcto mantener, al menos, que la llamada de la *agápe* no tiene

necesariamente que implicar una «deserción de la Tierra», de sus compromisos y sus metas concretas. La esperanza suscitada por el proyecto moral de la *agápe* no podrá menos de ir últimamente más allá de la historia (pues mira a una plenitud, imposible en la historia); pero no tiene, para ello —como destacan bastantes teologías recientes—,[95] que olvidar lo histórico ni que dejar de ser también esperanza intra-histórica.

La moral de la *agápe*, *¿no induce un peligro de hipocresía?* Es una segunda pregunta pertinente, que se relaciona con aspectos de la anterior. Los ideales de los que se abusa verbalmente se tornan, no sólo retóricos e inoperantes, sino frecuentemente encubridores y nocivos. Bergson miraba sólo el aspecto bueno de las cosas cuando veía en la «moral admitida» de nuestras sociedades, junto al insuperable fondo «cerrado», un sedimento proveniente del Evangelio, operante y benéfico aunque diluido. Pero hay otro aspecto posible: esa reducción funciona a veces como un obstáculo que impide metas más modestas pero más reales. La «caridad» puede haber tenido no poca parte en que no haya habido más justicia. En el nivel político es donde el peligro que estoy reconociendo puede haber causado más estragos. Ya admití que, al menos desde el giro constantiniano, el cristianismo ha jugado, para muchos efectos, el papel de ideología conservadora. Han sido, sin duda, sus dimensiones institucionales (eclesiásticas) las más determinantes en ello. Pero la pregunta más honda, y más pertinente en este contexto, se referirá a las mismas formulaciones relativas al amor y a su efectividad social: ¿han servido para desarmar prematuramente a los explotados en las luchas por la justicia? Tal es, como es de sobra conocido, la acusación hecha por el pensamiento marxista. En la extrema brevedad con la que aquí hay que abordar el tema, creo que se deben decir dos cosas: por una parte, no es simplemente casual la ideologización; hay algo en la exhortación evangélica al amor que la deja expuesta a ese riesgo. Topamos con la ambigüedad de la condición humana y quizás hay que recordar el triste dicho: *corruptio optimi, pessima.* Por otra parte, pienso que es verdad lo que destacaba Bergson (como habían hecho ya antes conocidos pensadores del siglo XIX) sobre la raíz cristiana de las grandes ideas de las revoluciones modernas. Hay en la historia humana eficacias retardadas pero no por ello menos reales, y, entre ellas, hay que contar la de los ideales morales de fuerte potencial místico.[96]

Desde otro ángulo muy diverso —de nuevo, con Nietzsche— surge esta tercera pregunta: una moral como la evangélica, *¿no culpabiliza al hombre*, deprimiéndolo injustamente? Aquí hay que recordar, en primer lugar, una básica distinción que reconoce el mismo Nietzsche. El factor más culpabilizante (en el sentido en que esta palabra indica algo antinatural) no viene de la vida, doctrina y muerte de Jesús, sino de la teologización de la muerte de Jesús como redención. Repetiré una vez más, por mi cuenta y abundando en la misma dirección, que para Jesús el pecado humano es, más que nada, flaqueza ante la inmensa llamada del amor. Y añadiré que tampoco la teologización, como la encontramos en los escritos de Pablo, es culpabilizante en la medida en que sí lo han sido las interpretaciones teológicas posteriores.[97] Pero, en cualquier caso, es éste un punto donde el cristianismo actual hará bien en escuchar el mensaje de Nietzsche y repensar su genuina tradición a la luz de la reivindicación nietzscheana de la «inocencia» humana.

¿Es la moral de la agápe *una moral de débiles y plebeyos?* Esta última pregunta es la que nos lleva al verdadero punto neurálgico del contencioso abierto por «el Anticristo». En este punto es Jesús quien es puesto primariamente en cuestión. El contraste de dos lecturas del mismo texto, la de Nietzsche y la de Bergson, difícilmente podría ser mayor. (Siendo así que los lectores son ambos filósofos vitalistas, fuertemente marcados por las ideas científicas de la evolución biológica.) Nietzsche sólo concede «sublimidad» al Jesús del Sermón del monte, para encontrarla contaminada con «enfermedad e infantilismo». Por el contrario, para Bergson, esa sublimidad del místico es el más alto genio, que emparenta al hombre con el Creador.[98] Si el título de «superhombre» no estuviera patentado por Nietzsche para significar otra cosa, podría ocurrirse como apto para sintetizar lo que dice Bergson. ¿Qué pensar? Por una parte, hay que considerar deformadora la lectura nietzscheana de lo más jesuano de la moral cristiana; pero el cristiano tendrá que preguntarse si la deformación no proviene en gran parte de la imagen que él da, si no es él quien va difundiendo una caricatura muy criticable. Es en la ambigüedad de la condición humana donde se encuentra el fondo del problema. Hay una compasión que es la grandeza posible de una condición débil, una compasión que eleva a la vez a quien la tiene y a aquel a quien se dirige; como hay también una compasión que es orgullo morboso y deprime al compadecido. Hay grandeza

en una renuncia a la violencia por amor racional a la vida tomada en su integridad; como hay otra que es simple disfraz de la cobardía. Y, visto desde el otro lado del debate: nobleza y elevación son irrenunciables para quien diga amar al hombre. No se debe por principio desistir de ninguna cima, y benefician a la humanidad los pioneros que las escalan. Sólo que, ¿por qué habrán de formar una casta de pocos, en vez de participar con todos la grandeza alcanzada? No es nivelar por el rasero bajo lo que buscará la auténtica revolución —moral y política—. Tampoco aquí cabe dejar de escuchar la voz del «aristócrata» Nietzsche.

Pero aquí —pienso— sí llega un punto donde *no es posible evitar el tener que optar por una de dos preferencias*, por una de dos maneras irreductibles de mirar la realidad. Al final, y tras todos los distingos pertinentes, deja de haber término medio o conciliación posible entre la *agápe* y la «voluntad de poder». La *agápe* encuentra valiosa e irrenunciable toda vida humana, incluso la débil, caída o tarada; y no admite sacrificarla a la exaltación del fuerte poderoso. La «fraternidad» quiere la igualdad con la libertad y no la libertad de unos a costa de otros. Si todos los «hermanos» forman la *plebs*, aceptará ser «plebeya»,[99] y no se sentirá en mala compañía entre la «chusma de los socialistas» y demás mantenedores del «idénticos derechos para todos».

Quizá, sin embargo, no es este radical antagonismo la última palabra en el contencioso levantado por «el Anticristo», ni puede tampoco serlo en un intento de evaluación de la filosofía moral cristiana. Porque la «voluntad de poder» podría también ser el refugio que busca el pensamiento humano cuando encuentra ilusoria la visión de la realidad como agraciante. La pregunta crítica respecto a la moral de la *agápe* volvería, entonces, a sonar así: *¿No es demasiado optimismo?* Pero esta vez no se referiría sólo a la condición humana y sus posibilidades de generosidad, sino a que la realidad misma sea tal que en ella tenga sentido un hombre llamado al amor. Quizá nadie en la historia humana ha sido más optimista que Jesús cuando ha creído poder dirigirse al Fondo último de la realidad con la invocación confiadamente filial: *Abba!* Y cuando, en coherencia con ello, ha puesto como única clave moral la *agápe*. Pero, ¿no es demasiado optimismo? El «politeísmo» del Diónisos nietzscheano no es sólo reivindicación de la vida; con toda probabilidad, es también aviso lúcido contra la ilusión.

Han sido tan sólo unos capítulos de reflexión, sin pretensión exhaustiva ni resolutiva. Al final, queda claro que el juicio sobre la filosofía moral cristiana, sólo saldrá de una compleja toma de postura, que sólo cada individuo humano maduro puede hacer.

Bibliografía *

Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), 184 ed., PUF, París, 1969.

Boeckle, Franz, *Fundamental Moral*, Munich, 1977. Trad. cast. de M. Olasagasti, *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1980.

Bornkamm, Günther, *Paulus*, Stuttgart, 1969. Trad. cast. de M. Sala y J. M. Vigil, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca, 1978.

Brandon, S. G. F., *Jesus and the Zealots*, Manchester Univ. P., 1967.

Dihle, Albrecht, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1962.

Gómez Caffarena, José, *El Teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1984.

Hengel, Martin, *Die Zeloten* (1961), 2. Auflage, Brill, Leiden/Colonia, 1976.

—, *War Jesus revolutionär?; Gewalt und Gewaltlosigkeit*, 1970-1971. Trad. cast. de M. A. Carrasco, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca, 1973.

MacQuarrie, John, ed., *Dictionary of Christian Ethics*, The Westminster Press, Filadelfia, 1967.

Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, 1887. Trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972.

—, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1888. Trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1974.

Perrot, Charles, *Jésus et l'Histoire*, París, 1979. Trad. cast. de T. Larriba, *Jesús y la Historia*, Cristiandad, Madrid, 1982.

Puente Ojea, Gonzalo, *Ideología e historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

Reboul, Olivier, *Nietzsche, critique de Kant*, PUF, París, 1974.

* Libros más relevantes o más citados. Otras referencias bibliográficas van en las mismas notas.

La índole peculiar de esta contribución (que hibrida el género filosófico con el exegético-teológico cristiano) me ha parecido requerir un aparato de notas más amplio que el aconsejado por los editores.

Robinson, John A. T., *The Body. A Study in Pauline Theology.* Trad. cast. de N. Fernández Marcos, *El Cuerpo. Estudio de teología paulina,* Ariel, Barcelona, 1968.
Schillebeeckx, Edward, *Jezus. Het Verhaal van een Levende,* 1974. Trad. cast. de A. Aramayona, *Jesús. La historia de un Viviente,* Cristiandad, Madrid, 1981.
Schüller, Bruno, *Die Begründung sittlicher Urteile,* Patmos Verlag, Düsseldorf, 1973.
Schnackenburg, Rudolf, *Die Sittliche Botschaft des Neuen Testamentes,* Munich, 1956. Trad. cast. de J. Manzana, *El testimonio moral del Nuevo Testamento,* Rialp, Madrid, 1965.
Schrage, Wolfgang, *Ethik des Neuen Testaments,* Göttingen, 1982; hay trad. cast.: J. Lacarra, *Ética del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca, 1987.
Spicq, C., *Agapè. Prolegomènes à une Étude de Théologie Néo-testamentaire,* Nawelaerts, Lovaina, 1955.
—, *Agapè dans le Nouveau Testament,* París, 1966. Trad. cast., *Agape en el Nuevo Testamento,* Cares, Madrid, 1977.

Notas

1. Hasta este mínimo tan general me resulta poco cuestionable el postulado evolutivo cultural que expresó, entre otros, Comte en su conocida «ley de los tres estadios». Un postulado que hoy se nos hace particularmente sensible en su segunda parte, por las dificultades de la fundamentación de la *filosofía* moral en la «edad positiva».

2. Me permito remitir a los capítulos tercero y cuarto («Para la identidad cristiana en clave humanista» y «El hecho cristiano en la historia de las religiones») de mi libro *La entraña humanista del cristianismo,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1984.

3. Cito los escritos bíblicos en el mismo texto, en la forma habitual en los libros de exégesis y teología cristiana y con las siglas que siguen:

Col.	Colosenses	Gál.	Gálatas.	Mc.	Marcos
1 Cor.	1 Corintios	Gén.	Génesis	Mt.	Mateo
2 Cor.	2 Corintios	Jac.	Santiago	Rom.	Romanos
Dt.	Deuteronomio	1 Jn.	1 Juan	Sap.	Sabiduría
Ef.	Efesios	Jn.	Juan (evangelio)	1 Tes.	1 Tesalonicenses
Filip.	Filipenses	Lc.	Lucas		
Flm.	Filemón	Lev.	Levítico		

Tengo presentes las traducciones de la *Biblia de Jerusalén,* Desclée de Brouwer, Bilbao, y *Nueva Biblia española,* Cristiandad, Madrid, pero no me atengo siempre a ellas, buscando por mi parte reflejar matices del original griego que me parecen importantes.

4. Los cristianos no pertenecen «a la noche y a las tinieblas» (en las que «el día del Señor llegará como un ladrón de noche»), sino que ya viven «en la luz y a pleno día», por lo que no deben «dormir como los demás» (1 Tes., 5, 2-6). Más enérgico aún es el «pasa la figura de este mundo» que remata una exhortación a «sufrir como si no se sufriera, gozar como si no se gozara ...» en 1 Cor., 7, 29 y ss. Sobre el grado de autenticidad de las cartas paulinas, Bornkamm, *Pablo de Tarso* (véase bibliografía), p. 303.

5. Con unas u otras complejidades ulteriores, que buscan explicar mejor puntos de detalle, lo esencial de la teoría admitida sobre la génesis de los «evangelios sinópticos» reconoce: *a*) la anterioridad de Marcos y su utilización por los otros dos; *b*) la circulación por escrito de la fuente de *logia* «Q» (en su base, palestina y arameizante), de la que se beneficiaron Lucas (que parece haberla transcrito más literalmente) y Mateo; *c*) que tanto Lucas como Mateo se beneficiaron, además, de fuentes peculiares. (Adviértase que el uso de estos nombres propios no supone ninguna toma de posición sobre los autores reales, sino un modo simple de referirse a los tres escritos tal cual hoy los leemos.) Para la determinación de estratos de antigüedad, los criterios son múltiples. Es importante el lingüístico, allí donde descubre torpezas del texto griego explicables desde una previa expresión aramea (sin que esto signifique necesariamente que se trata de texto escrito previo y su traducción). Refuerza la autenticidad de un *logion* o narración el hecho de estar atestiguado independientemente por más de una de las tradiciones. Para la atribución estrictamente «jesuana» (al mismo Jesús), se suele dar el máximo valor a la conjunción de dos disonancias: con las ideas cristianas posteriores y con las ideas ambientales en los coetáneos palestinos. Aun así, es difícil llegar con seguridad a la *ipsissima vox Jesu*. En todo caso, acercan a ella (acumulativamente) la coherencia, la genialidad y la relevancia para la aclaración de su final en la cruz. Un buen resumen, lleno de erudición y buen sentido, sobre la actual situación de la cuestión de las fuentes biográficas sobre Jesús, en *Jesús ...* (Schillebeeckx, véase bibliografía), pp. 67-91. *Adviértase que, cuando existe traducción castellana, mis citas se refieren a ella.*

6. Friedrich Engels, *Zur Geschichte des Urchristentums*, en MEW, vol. 22, 1895, pp. 447-473. Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, 1908. Trad. cast., *Orígenes y fundamentos del Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1974.

7. Aludo en mi denominación al divulgado título de «pensadores de la sospecha», dado por P. Ricoeur a Marx, Freud y Nietzsche. Tengo presente, sobre todo, la obra del historiador inglés de las religiones S.G.F. Brandon (*Jesus and the Zealots*, véase bibliografía; también: *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, SPCK, Londres, 1951, y *The Trial of Jesus*, Londres, 1966), así como la de Gonzalo Puente Ojea (*Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, véase bibliografía). En este último, no así en Brandon, la hipótesis básica es la teoría de la ideología, propia del «materialismo histórico». Brandon se guía, simplemente, por la preocupación de situar la historia del cristianismo naciente en el marco del conflicto hebreo-romano que culminó con la destrucción de Jerusalén por Tito el 70 d. C. Hay que reconocer que los exegetas cristianos del Nuevo Testamento no han cuidado suficientemente, en conjunto, esa relación y sus posibles repercusiones

en los textos; por lo que su obra no puede ser defendida de todo reproche de idealismo y debe ser contrastada con la «lectura suspicaz». Pero hay que reconocer, asimismo, que la aplicación del «materialismo histórico» a contextos históricos lejanos no es fácil y deja múltiples dudas.

8. Marcos estaría escrito el año 71 y sería una «apología para los cristianos romanos», hecha con la intención de ayudarles a defenderse de la antipatía que en esa fecha suscitaban en Roma por su ascendencia espiritual hebrea; Brandon (*Jesus and the Zealots*, cap. 5) cree descubrir indicios de este *Sitz im Leben*. Es coherente, piensa, que disimule toda implicación de Jesús y su grupo en la causa antirromana de su pueblo, así como que exonere, en lo posible, a Pilato en la condena de Jesús, etc. Pero el camuflaje no ha logrado ocultar ciertos indicios de zelotismo ni evitar algunas contradicciones o incongruencias, sobre todo en el relato de la pasión (en el que ha retocado un escrito previo judeo-cristiano).

9. En el sentido de las tesis de Brandon apenas cabe citar exégesis actual de talla. Ha estudiado especialmente el movimiento zelota, y la relación de Jesús con él, Martin Hengel (véase bibliografía). Más recientemente, el documentado estudio de H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Cristiandad, Madrid, 1985), quita relevancia al movimiento zelota del año 41.

10. La lógica de la concepción de Jesús como pretendiente mesiánico violento exigiría un tiempo largo hasta el surgir de una posterior moral del amor. Sugiere Puente Ojea que «los evangelios canónicos... transformaron» lo que inicialmente fue una «*ética sodalicia de sacrificio* sin reservas de los *miembros* de la comunidad mesiánica en el *interim* que precede al reino... *ética fraternal* (que) se inscribía en una *ética de hostilidad* al mundo pagano, de guerra a las *gentes* opresoras del pueblo judío», «en una *ética universal del amor* válida para *todos* los hombres y naciones» (*Ideología e historia*, p. 186). Hay que apostillar que se trataría de una transformación radical, para la que no ha habido suficiente tiempo. La ética que en esas frases se atribuye a Jesús coincide con la de los esenios de Qumran (véase después, nota 19); lo que equivale a quitarle toda originalidad en lo moral. Pero, aparte de la inverosimilitud de esta transformación, su afirmación no es compatible con el hecho de que los pasajes sobre el amor al enemigo, a los que pronto me voy a referir, proceden de la fuente Q y, por cierto, en sus estratos más arameizantes. Véase Schillebeeckx, *Jesús*, p. 214. Este argumento parece haber quedado enteramente fuera de la consideración de Brandon y Puente Ojea.

11. El mensaje religioso de Jesús no es comprensible sino en el marco que dibuja la literatura apocalíptica (siglos II a. C. a I d. C.), con su expectación exacerbada, y, más concretamente, en el ambiente de los movimientos de penitencia (véase Schillebeeckx, *Jesús*, 105). Las noticias de los escritos cristianos sobre Juan y su bautismo son coherentes con la imagen que de él ha escrito Flavio Josefo. Jesús es original en cuanto que afirma no una proximidad cualquiera, sino una llegada del «tiempo» y del «reinado»; así como en su apertura universal.

12. Cf. R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (véase bibliografía), p. 75.

13. Herbert Braun, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, 1969.

Trad. cast., *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 132. Todo el capítulo 10 de este libro es muy valioso para nuestro tema y tanto más cuanto su autor es el más severamente crítico entre los discípulos de Bultmann.

14. Recuérdese aún la parábola de los dos hijos (Mt., 21, 28 y ss.). Es alabado el que dijo «no» pero hizo lo mandado, en contraste con el que dijo «sí» pero no lo hizo.

15. Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 1971. *Teología del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 218 y ss.

16. Talmud. Sabbat 31 a. Cf. Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (véase bibliografía), pp. 114, 123 y ss.

17. La formulación positiva aparece en el judaísmo posterior, no tanto en el anterior, con la excepción de una fórmula mixta en el escrito «Carta de Aristeas» (de finales del siglo II a. C.). Un estudio de diversas formulaciones helenísticas y hebreas puede verse en Dihle, *Die goldene Regel* (véase bibliografía). Allí mismo, p. 107, elenco de formulaciones positivas y negativas en la tradición cristiana. Quizá insiste en exceso en la diferencia entre la regla de oro y el mandamiento del amor al prójimo (pp. 109-127). Sobre esa comparación encuentro más profunda la reflexión de B. Schüller, *Die Begründung ...* (véase bibliografía), pp. 56-71; convergen en lograr una decisión no partidista.

18. Lev., 18, 19, incluye, en su contexto, de tal modo la restricción, que hace fácil sacar esa consecuencia. Respecto a las posturas rabínicas en este punto puede verse: H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Munich, 1956, pp. 353-368. Quizá hay en las palabras del evangelio de Mateo una alusión a Qumran (véase nota siguiente).

19. La *Regla de la Comunidad* de Qumran es tajante en esa separación; para los «hijos de las tinieblas» hay que pronunciar maldiciones rituales. Véase Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 1977. Trad. cast., *Los Manuscritos del Mar Muerto*, Muchnick, Barcelona, 1981, p. 46. El texto puede leerse más ampliamente citado en J. Leipoldt y W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, 1966. Trad. cast., *El mundo del Nuevo Testamento*, II, Cristiandad, Madrid, 1973, pp. 146 y ss.

20. Cf. H. Braun, *Jesús ...* (véase nota 13), pp. 128-129, 133 y ss.

21. Sobre lo que se busca genéricamente en ese intento ilustra el libro de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, Londres, 1981; trad. cast., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

22. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. Trad. cast. de García Morente, *Crítica de la razón práctica*, Espasa, Madrid, 1981, pp. 122 y ss., 178 y ss.

23. Supongo en todo mi razonamiento que el «formalismo» kantiano no es tan estricto como se ha solido suponer, sobre todo en las polémicas. Kant busca no depender de la dispersión de lo concreto y sólo empíricamente cognoscible. Para ello, destaca un contenido supremo: el valor absoluto del ser personal. Véase J. Schmucker, *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, en J. B. Lotz, ed., *Kant und die Scholastik heute*, Pullach, 1955, pp. 155-205.

24. Aunque cabe, naturalmente, evaluar diversamente su relevancia en el

conjunto evangélico, pienso que pasajes como Mc., 12, 28-34 (Lc., 10, 25-28, Mt., 22, 34-40) avalan suficientísimamente mi afirmación. Para ampliación, ver, por ejemplo, W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento* (ver bibliografía), pp. 88-112; G. Gillemann, *Le primat de la charité en théologie morale*, Bruselas, 1950 (trad. cast. DDB, Bilbao, 1957); H. Rotter, *Grundgebot Liebe*, Tyrolia, Innsbruck, 1983.

25. Después justifico este aserto. La más típica de las exigencias kantianas, la de universalizabilidad de la propia máxima, está presente, pienso, en la adopción evangélica de la regla de oro.

26. En mi libro *El teísmo moral de Kant* (véase bibliografía), pp. 178-183, pienso haber mostrado cómo ése es el centro de gravedad de la argumentación en el pasaje clave de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

27. Sobre la dualidad que la moral del «supremo bien» introduce respecto a la, más conocida como kantiana, del «deber por sí mismo», véase *El teísmo moral de Kant*, sobre todo pp. 163-197 (con la sugerencia de pensar en «dos fuentes» complementarias).

28. El libro kantiano de ese título (1793) desarrolla (con peculiaridades discutibles) la idea nuclear sobre la religión que ya había enunciado la *Crítica de la razón práctica* y que es recogida expresamente al comienzo. (El prólogo a la segunda edición advierte que tal religión no es la única posible, aunque sí el núcleo imprescindible de toda religión aceptable.) Véase *El teísmo moral de Kant*, pp. 231 y ss. Sobre la postulación de Dios, *ibid.*, pp. 116 y ss.

29. Hay que advertir, no obstante, que la autonomía reclamada por Kant pertenece, no al individuo, sino a la humanidad en cuanto tal o, quizá mejor, al conjunto de los seres personales. Heteronomía sería, por contraposición, la obediencia a un presunto mandato divino por razón de su sanción; pero también el actuar por cualquier otro tipo de atractivo (aunque se presentara a título de «libertad»). Y Kant admite que el hombre religioso reconocerá *después* el imperativo moral «como mandamiento divino» (*Crítica de la razón práctica*, ed. citada, p. 181), sin que eso niegue lo dicho. En ese mismo contexto mantiene Kant explícitamente que «el principio cristiano de la moral (es)... autonomía de la razón pura práctica».

30. Es necesario recordar la peculiaridad bíblico-cristiana de este término. La traducción griega de la Biblia hebrea (de «los Setenta») había seleccionado el verbo *agapân* para traducir el hebreo *'aheb*, amor en contexto religioso. (Para el amor de Dios al hombre el hebreo prefiere *hesed*, 'misericordia', y *hen*, 'gracia'.) En esa misma traducción se opta por la forma sustantiva *agápe* (apenas documentada fuera de ella); se busca la contraposición con los términos griegos más usuales, *storgé, éros, filía*. *Agápe* destaca en el amor el desinterés y la libertad; lo que permitirá llegar a decir: *Ho Theòs agápe estin* (1 Jn., 4, 8 y 16), algo que no hubiera tenido sentido con ninguno de los otros términos. Para un estudio *filológico* detallado, C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes*... (véase bibliografía); a completar con el exhaustivo estudio *exegético* del mismo autor, *Agápe* (véase bibliografía). Dada la peculiaridad de *agápe*, cabe preguntarse si no debería ser traducido por otro término distinto de *amor* (de suyo más genérico). Pero pienso que no existe hoy tal término; *caridad* es peor, por las connotaciones adquiridas. Es mejor para el lenguaje cristiano recuperar «amor», explicándolo donde haga falta.

31. Kant no parece haber sentido ninguna simpatía por la «regla de oro», en cuya formulación encontraba múltiples deficiencias (cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. Trad. cast. de García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa, Madrid, 1977, p. 86, nota). Pero puede afirmarse que, en tanto está implícita en la fórmula primera del imperativo categórico (véase antes, nota 25), sería prevalentemente la forma negativa la que podría adoptar en espíritu kantiano. Es la adecuada a la prevalencia del *respeto*. Cuando, en alguno de los ejemplos que propone, va Kant más allá (por ejemplo, *Fundamentación* ... p. 76), cuida de advertir que se trata de «deber en sentido amplio». En el libro posterior, *Metaphysik der Sitten*, 1797 (trad. cast., *Metafísica de las costumbres*) es menos restrictivo y considera que «la felicidad de los demás» es «una meta que al mismo tiempo es deber» (*Kants Werke*, Ed. Akad., VI, p. 385). En *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, trad. cast. de F. Martínez Marzoa, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Alianza, Madrid, 1969, p. 157, Kant parece reconocer en el ideal cristiano algo que desborda la moralidad normal, al llamar «santa» a la ley cristiana —cuando, en su uso anterior, reservaba ese calificativo para la voluntad divina misma (*Fundamentación* ..., pp. 61, 100; *Crítica de la razón práctica*, pp. 120, 180 y ss.).

32. Recuérdese la expresión: «Es voluntad de vuestro Padre que no se pierda ni uno de estos pequeños» (Mt., 18, 14, proveniente de Q).

33. «Reino de los fines en sí»: *Fundamentación* ..., pp. 90 y ss., 97 y ss. —«Corpus Mysticum» es expresión que había usado en *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, trad. cast. de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 632—. «El cristianismo da ... un concepto del bien supremo (el reino de Dios), que es el único que satisface a la exigencia más severa de la razón práctica» (*Crítica de la razón práctica*, ed. citada, p. 179).

34. Véase, por ejemplo, F. Boeckle, *Moral fundamental* (véase bibliografía), pp. 139 y ss., y M. Vidal, *Moral de actitudes*, I, Ed. P. S., Madrid, 1975, pp. 531-544.

35. La terminología, muy oportuna, es de B. Schüller, en *Die Begründung sittlicher Urteile* (véase bibliografía), pp. 102 y ss.

36. Véase toda la primera parte del recién citado libro de B. Schüller. También, Boeckle, *Moral fundamental*, pp. 291 y ss.

37. Sobre lo central del simbolismo evangélico de la «comunidad de mesa» ofrecida por Jesús, desde la que se entiende su anuncio escatológico, véase Schillebeeckx, *Jesús* ..., pp. 187-198.

38. Como es sabido, alude la palabra al valle de Hinnon (*Ge-Hinnon*), cercano a Jerusalén, abominable simbólicamente por el recuerdo de sacrificios idolátricos y repugnante como lugar de quemado de basura. Sobre la exégesis de los textos evangélicos y sobre la evolución y situación actual de la teología en este punto, puede verse el excelente resumen de Andrés Tornos, *Esperanza como riesgo y perdición definitiva*, S. M., Madrid, 1984.

39. Un buen resumen el de Jean Doresse, *La Gnosis*, 1972, en el vol. VI de la *Historia de las religiones* (dir. H.-Ch. Puech), Siglo XXI, Madrid, 1979, pp. 1-81.

40. Sobre Mani y el Maniqueísmo, excelente resumen de Henri-Charles Puech en la obra recién citada, pp. 194-338. Puede verse también Mircea

Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, 1978, trad. cast., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, II, Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 373-383.

41. La cita es de E. Haenchen, art. «Gnosis», en el vol. II del Diccionario *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Mohr, Tubinga, 1958, col. 1652.

42. Véase, por ejemplo, J. A. Grassi, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, III, Cristiandad, Madrid, 1972, pp. 208-210; G. A. Denzar, *ib.*, p. 248.

43. Véase R. E. Brown, *The Epistles of John*, Doubleday, Nueva York, 1982, pp. 49-68 y 104-106. Del mismo autor, *The Gospel according to John*, 1966, trad. cast., *El Evangelio según Juan*, I, Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 56-63 y 85-87.

44. Los textos agustinianos más llamativos están en el tratado *De nuptiis et concupiscentia* (por ejemplo, 1, 15; 2, 22). Breve comentario en M. Benzo, *Hombre sagrado, hombre profano*, Cristiandad, Madrid, 1978, p. 228. Han pesado también en esa evolución los influjos combinados del estoicismo y el neoplatonismo.

45. En esta última parte de la afirmación, me distancio de nuevo, como es obvio, de la interpretación de S. G. F. Brandon y G. Puente Ojea (véase antes, nota 7), para quienes Pablo es el *autor* (innovador y deviante) de la tendencia universalista.

46. Noticia de Estrabón (VIII, 6, 20) citada, por ejemplo, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, Herder, Friburgo, 1961, col. 553.

47. Véase R. Schnackenburg, *El testimonio moral ...*, pp. 242 y ss. Pero, salvo en Filip., 4, 8, no aparece en el Nuevo Testamento el término «virtud» (*areté*), tan esencial a la ética estoica.

48. F. Boeckle, *Moral fundamental*, pp. 220-224.

49. *Ibid.*

50. El adjetivo «otra» podría explicarse porque Pablo en la carta a los Gálatas (muy poco anterior) había llamado «ley de Cristo» al amor: «llevad los unos las cargas de los otros; así cumpliréis la ley de Cristo» (Gál., 6, 2). Una «ley» *de otro orden*, hay que entender, ya que brota de una espontaneidad y no de constricción ni de la preocupación por la sanción.

51. El verbo *pleroûn/pleroûsthai* (de donde el sustantivo *pléroma*) es el que Mt., 5, 17 ponía en labios de Jesús en la declaración programática: «no he venido a abolir la ley sino a llevarla a cumplimiento (plenitud)». Véase St. Lyonnet, *Libertad y ley nueva*, Sígueme, Salamanca, 1964, p. 109.

52. Cf. F. Pastor, *La libertad en la carta a los Gálatas*, Universidad de Comillas, Madrid, 1977, pp. 167 y ss.

53. Agustín, *In Ioannem*, 7, 8. No es coherente atenuar el radicalismo de la fórmula con cortapisas externas; la fórmula supone, eso sí, plena vigencia del «ama». Si esto es lo que falla, quizá debe invocarse la noción paulina de la «Ley-pedagogo» (cf. Gál. 3, 24-25), suponiendo que entra entonces en vigor subsidiariamente un principio moral como el *respeto* kantiano.

54. F. Pastor, *Op. cit.*, p. 327.

55. No arguye sólo: «es más excelente», sino: todo lo demás, sin el amor, carece de valor. Ya que «el carisma se da a cada uno para el bien común» (1 Cor., 12, 7).

56. Puede echarse de menos en Kant un más pleno y complejo desarrollo del papel de la conciencia (*Gewissen*); para él, básicamente, «aplicación» de la ley por la «facultad de juzgar».

57. Recordar lo dicho en la nota 29 y cf. Boeckle, *Moral fundamental*, p. 21.

58. Aparte de la expresión «perder su vida» (Mc., 8, 35, paral.), los evangelios contienen unas cuantas —bien conocidas— afirmaciones sobre la *gehenna* y su fuego (Mc., 9, 43, 47 y paral.; Mt., 5, 22, 29-30); véase antes, n. 38. No puede darse por una enseñanza original de Jesús ni en la que haya puesto especial hincapié. En otros pasajes evangélicos las imágenes «fuego, llanto y crujir de dientes», o análogas (Mt., 13, 42, 50; 24, 51; 25, 30, 41), son elementos de parábolas, que han de ser comprendidos desde la interpretación global. Aun así, crean problema, y se nos hace hoy comprensible una protesta humanística como la expresada por Bertrand Russell (*Why I am not a Christian*, Simon and Schuster, Nueva York, 1957, p. 17): «No pienso que nadie que sea profundamente humano pueda creer en un castigo eterno». Precisemos: ¿qué supone, para una concepción de la condición humana, lo que queda como fondo histórico en los rasgos evangélicos mencionados? No propiamente, el verla sometida a un *castigo* eterno que Dios infligiría; menos aún si se le añade un sentido de *venganza*. Pues esto no resulta compatible con los rasgos más ciertamente originales en la imagen de Dios que Jesús presentó. Es el hombre mismo quien puede «perderse», y perderse definitivamente. La enigmática «blasfemia contra el Espíritu Santo», que «no será perdonada jamás» (Mc. 3, 28-29, paral.) se refiere a la misma capacidad de autoclausura. Lo que así se atribuye a la libertad humana es una estremecedora grandeza. Pero esto, desde luego, no resolverá todas las dudas de nuestra sensibilidad humanística. Remito, de nuevo, al libro de A. Tornos citado en la nota 38.

59. Véase John A. T. Robinson, *El Cuerpo ...* (véase bibliografía), p. 17.

60. *Ibid.*, pp. 18 y ss.

61. Rom., 8, 16, contiene dos veces el término *pneûma*, una de ellas con el complemento genitivo *emôn* (nuestro); lo que hace descubrir en todo el pasaje un cruce semántico que aproxima, sin que a veces sea fácil discernirlos, el *Pneûma* que es Dios y el *pneûma* que es el hombre allegado a Dios.

62. Cf. G. Bornkamm, *Pablo de Tarso* (véase bibliografía), p. 178.

63. Robinson, *op. cit.*, pp. 36-44.

64. Sobre la concepción paulina de la situación humana y la salvación es iluminador, en su concisión, Bornkamm, *op. cit.*, caps. 13 y 14.

65. No está, pues, en primer plano el drama existencial personal que en el pasaje encontró Lutero.

66. Es lícito preguntarse si, de no mediar la específica situación histórica —y personal— de Agustín, el tema paulino hubiera pasado de ser una determinada expresión *historizada* de lo que otros han pensado como la finitud de la condición humana (cf. Leibniz: «mal metafísico»).

67. El hebreo Pablo advertiría bien, sin duda, que *Adam* es el nombre común hebreo para el ser humano.

68. La teologización existió desde antes de Pablo: era una necesidad elemental del cristianismo naciente el dar un sentido positivo a la muerte de Jesús desde el plan de Dios. La aportación de Pablo, importante, es sobria

y debe ser leída desde los presupuestos bíblicos de su lenguaje (*lytroûsthai*; *hiláskesthai* [hebreo *kipper*]). El no haberlo hecho así, sino con presupuestos ajenos, condujo a concepciones de «rescate pagado por» y «expiación dolorosa», o, posteriormente, de «satisfacción debida a la Majestad Infinita» (Anselmo en el *Cur Deus homo*), cuya dificultad se hace hoy muy obvia. Véase St. Lyonnet y L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Biblical Inst., Roma, 1970, pp. 79-103 y 120-166.

69. La concepción recibirá ulterior desarrollo en la carta a los Efesios (1, 22-23; 4, 12-16) y culminará en la bella teología agustiniana del «Cristo Total» (*Christus Totus*).

70. Sobre esos escritos ofrece la hipótesis más verosímil Raymond E. Brown en su libro *The Community of the Beloved Discipline*, 1979, trad. cast.: *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca, 1983. Buen resumen en la introducción al comentario del mismo autor, *The Epistles of John*, Doubleday, Nueva York, 1982. La carta sería el esfuerzo por evitar una lectura gnostizante del evangelio de Juan, lectura que tendería a hacer un grupo secesionista de la comunidad. En cuanto al autor, resulta muy verosímil que sea uno mismo el de la carta y el de la *última redacción del evangelio* (probablemente ya diverso del autor de la obra en etapas anteriores; cf. R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* [*The Gospel according to John*, 1966], Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 36-42).

71. Véase en Brown, *The Epistles* ..., pp. 269-273, la opción razonada por una exégesis «particularista», pero con referencia a importantes exégesis más «universalistas».

72. Véase sobre el autor y lectores, J. Michl en *Cartas católicas* (en el *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, trad. cast., Herder, Barcelona, 1977), pp. 329-333.

73. Razones de estilo desaconsejan atribuir este escrito al redactor del cuarto evangelio y de la carta. Pero quedando en pie una cercanía, patente, por ejemplo, en ciertas denominaciones como la del «Cordero».

74. G. Puente Ojea, *Cristianismo e ideología* ..., pp. 190-191 y 237-238. En este último lugar cita la expresión de Engels: «este escrito, el más antiguo de la época en que el cristianismo estaba formándose, es especialmente valioso para nosotros ...», apostillando que «el juicio es válido aunque se aceptara una fecha más tardía».

75. Cf. J. L. d'Aragon, en el *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, IV, Cristiandad, Madrid, 1973, p. 536.

76. «Pero la conocida respuesta de Jesús ... es la misma que hubiera dado un zelota, para quien era obvio que *la tierra y el pueblo de Israel no eran del César, sino sólo de su Dios*. Se trata de una respuesta *por referencia*. Los testigos presenciales de esta réplica —si es histórica— no pudieron abrigar la menor duda sobre su sentido negativo. Por el contrario, los cristianos-romanos a quienes se dirige el evangelio ...»: G. Puente Ojea, *op. cit.*, p. 183. Véase asimismo S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, pp. 345-349.

77. Un auténtico zelota no hubiera siquiera tocado la moneda sacrílega. La respuesta de Jesús desenmascara la incongruencia latente tras el planteamiento capcioso.

78. Para más matices del problemático texto paulino, y para una visión

de todo el problema, puede leerse O. Cullmann, *El estado en el Nuevo Testamento* (1955), trad. cast. de E. Gimbernat, Taurus, Madrid, 1966.

79. Cómo entiendo, algo más concretamente, todo esto, lo expuse en «Inspiración cristiana en política», en *La entraña humanista del cristianismo*, DDB, Bilbao, 1984, pp. 235-251. Allí también aludo al conflicto de pureza y eficacia, particularmente difícil para el cristiano que entra en política.

80. Como es bien sabido, ha habido en la historia cristiana, con base en unas enigmáticas referencias del Apocalípsis de Juan (20, 1-6) a un «milenio» de reinado temporal de Cristo, una serie de movimientos políticos hacia una implantación literal de la utopía evangélica. Como en otros casos, ha salido de aquí una categoría sociológica (cf. *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*, VII, p. 104: «movimiento religioso que espera una salvación colectiva, inminente, total, última y terrenal»).

81. Muy sugestivo el libro de Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant* (véase bibliografía).

82. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral* (véase bibliografía), pp. 33, 46. Para todo el contraste, véase P. Valadier, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, París, 1978, trad. cast.: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1982.

83. Permítaseme llamar la atención sobre la exaltación de Napoleón en ese contexto.

84. Sobre esbozos de Nietzsche a este propósito dan importante información las notas 63 y siguientes de Sánchez Pascual en la edición citada.

85. Un botón de muestra, que ningún teólogo cristiano debería dejar de meditar: «Dios entregó a su Hijo para remisión de los pecados, como *víctima*. ¡Cómo se acabó de un solo golpe con el evangelio! ¡El *sacrificio reparador* y en su forma más repugnante, más bárbara, el sacrificio del *inocente* por los pecados de los culpables! ¡Qué horrendo paganismo!» (*A*, 72). Véanse algunos elementales matices, a propósito de la aportación de Pablo, en mi nota 68.

86. *Charité*. En 1932 no era fácil traducir *agápe* simplemente por *amour*.

87. Véase antes, nota 26.

88. Véase nota 31 y, sobre la dualidad difícilmente superable que encontramos en el texto kantiano, y mi propuesta de que también en él haya «dos fuentes», véanse las páginas de *El teísmo moral de Kant* citadas en la nota 27.

89. Una renuncia al egoísmo no estoica ni budista, sino brotada de la fuerza de la *agápe* tendente a la comunidad interpersonal ilimitada.

90. La «no-violencia» cristiana no es un núcleo programático central, como en el *Satyagraha* de Ghandi; ni coincide plenamente en la inspiración con el *ahimsa* de la tradición hindú. Es sólo una consecuencia del principio de la *agápe*. Pero una consecuencia firme e importante, que distancia a Jesús, por ejemplo, de Muhammed y de los profetas yahvistas.

91. Siegmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1932, trad. cast., *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1970, pp. 44-45.

92. *Ibid.*, pp. 50-53. Añade que encuentra vano el esfuerzo de los comunistas por poner el origen del mal en la propiedad privada.

93. Cf. *ibid.*, pp. 8 y ss., donde interpreta como tendente al narcisismo ilimitado el «sentimiento oceánico» (que le había sugerido, como una raíz de la religiosidad, Romain Rolland).

94. Cabe preguntarse si, desde otro ángulo, no habría que decir más bien que el Platonismo fue un plebeyismo aristocratizante, como sugiere Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del Cristianismo*, véase antes, nota 82, pp. 341-342.

95. Un precursor puede haber sido Teilhard de Chardin. Después se han ido desarrollando en nuestro siglo una serie de reflexiones sobre dimensiones antes olvidadas de la incidencia de la fe cristiana en la existencia humana: «teología de las realidades terrenas», «teología del trabajo», «teología de la historia», «teología de la esperanza», «teología política», «teología de la liberación»... La misma multitud de denominaciones muestra que se ha dado con un filón imprescindible para un cristianismo auténtico, pero no fácil de explorar.

96. Aunque haya que poner muchos reparos al barroco método del libro de Fernando Belo, *Lecture materialiste de l'Evangile de Marc*, 1974 (trad. cast., *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*. Verbo Divino, Estella, 1975), resulta digna de pensarse su valoración de la potencialidad radicalmente «subversiva» de la predicación y práctica jesuana del amor; en contraposición a lo ingenuamente «rebelde» de la estrategia zelota, tendente a restaurar la teocracia (pp. 397 y ss.).

97. Remito a lo dicho en la nota 68. Una reflexión cristiana sobre este aspecto de la crítica de Nietzsche, en R. Duval, «Dieu contre la souffrance. La critique nietzschéenne», en *Intérêts humains et images de Dieu* (*Lumière et vie*, n. 128, Lyon, 1976), pp. 21-41.

98. El amor del místico querría «con la ayuda de Dios, concluir la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que ella hubiera sido si hubiera podido constituirse definitivamente sin la ayuda del mismo hombre» (*DS.*, 248); es el mismo impulso vital «comunicado íntegramente a hombres privilegiados que querrían imprimirlo a la humanidad entera y, por una contradicción realizada, convertir en esfuerzo creador esta cosa creada que es una especie» (*DS.*, 249). La creación aparece así como «algo emprendido por Dios para crear creadores, para darse seres dignos de su amor» (*DS.*, 270).

99. Es oportuno recordar que en otro libro, también de los últimos meses de su vida lúcida, *Götzendämmerung*, octubre 1888; trad. cast. de A. Sánchez Pascual, *El ocaso de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973, pp. 37-43, Nietzsche se encarnizó con la índole «plebeya» de Sócrates («feo», «mestizo»).

Saturnino Álvarez Turienzo

LA EDAD MEDIA

I. MORAL DE SAN AGUSTÍN

San Agustín (354-430) no desarrolla sistemáticamente la ética en ninguna de sus obras. Ese hecho responde a su genio. Penetrante y lúcido frente a los problemas, no le resultaba fácil ordenar su pensamiento paso a paso con arreglo a un discurso metódicamente llevado. Sus obras responden, por lo común, a intereses ocasionales, relacionados con su vida personal o con la de la Iglesia. Domina en ellas el interés por la formación de la conciencia cristiana, la exposición del credo religioso y su preservación frente a las herejías de dentro o las deficiencias de las filosofías de fuera. Los escritos en cuestión no pedían la forma de tratados. En este sentido no ha de buscarse en ellos un disciplinado curso escolar. Tampoco ha de buscarse tal cosa en relación con su doctrina moral. «No Agustín, sino Mausbach o Roland-Gosselin han establecido, en la medida de lo posible, la ética agustiniana» (F. van der Meer, 1953, p. 584).

Ello no impide reconocer que el santo es «parte esencial de la historia espiritual de Occidente» (Langsberg); «el hombre de más significación e influjo en esa historia» (Harnack). Mausbach afirma que «acaso la importancia mayor de Agustín le corresponda como moralista». Añadiendo:

> Es única la soberana amplitud con que domina el mundo de la literatura ética: las descripciones morales, el profundo manejo de los principios, la sugestiva expresión de los afectos, el apostolado práctico, el consejo epistolar, la dirección de las almas. Platón, Rousseau, Kant, Tomás, Francisco de Sales no se nos muestran más

> variados. Con cualquiera de éstos, y en su terreno, puede competir Agustín. Incluso los diferentes métodos dentro de la Teología moral católica, el escolástico y el místico, el ascético y el casuístico, pueden encontrar en él su modelo (Mausbach, 1909, I, p. 47).

Harnack es de la misma opinión y la apoya citando por extenso la *Epístola 155* (Harnack, 1932, p. 62).

[Las obras en que, más de propósito, aparece el tema moral son las siguientes: *De beata vita* (*BV*); *De ordine* (*O*); *De musica* l. VI (*M*); *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (*ME*); *De natura boni* (*NB*); *De libero arbitrio* (*LA*); *Confessiones* (*C*); *De doctrina christiana* (*DCH*); *De Trinitate* (*T*); *De civitate Dei*, especialmente los libros XIV y XIX (*CD*); *Epistolae*: 118, 155, 160 ... (*E*). Deberían tenerse en cuenta otras *Cartas*, así como muchos de los *Sermones*, abundantes pasajes de *Enarrationes in Psalmos* y *Tractatus in Ioannem*. Igualmente otros títulos que tocan problemas especiales: *De continentia*, *De bono coniugali*, *Da sancta virginitate*, *De opere monachorum*, *De mendacio*, *De agone christiano* ... Me centraré sobre todo en los abreviados entre paréntesis, citando por esas abreviaturas.]

La inspiración inmediata de la doctrina moral agustiniana se encuentra en la Biblia. Lee, sin embargo, los textos sagrados teniendo presente la tradición teológica y las elaboraciones hechas por la conciencia cristiana de los Padres que le preceden (Holte, pp. 63, 111). También ha de tenerse en cuenta la filosofía. La que produjo en él impresión más honda y determinó influjo más duradero fue la neoplatónica (Plotino y Porfirio).

1. «Causa philosophandi»

Su despertar a la filosofía, que conocemos, entre otros lugares, por los relatos autobiográficos de *Confessiones* (III, 4, 7) y *De beata vita* (1, 4), muestra que sus preocupaciones básicas eran de índole moral, fundidas éstas con las religiosas.

La razón de filosofar es la vida feliz. El motivo impulsor hacia la filosofía es el universal deseo de felicidad: *beati esse nos volumus* (*BV*, 2, 10); *nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit* (*CD*, XIX, 1; *Sermo 150*, 3). A este respecto, sigue la huella de sabios gentiles como Cicerón o los estoicos, hasta Aristóteles y Platón, que sin embargo adapta al sentir cristiano. «Sobre esto habla-

ron mucho los filósofos. Mas no se encuentra en ellos la verdadera piedad, es decir, el veraz culto al verdadero Dios, de donde es menester derivar los deberes del recto vivir» (*E*, 155, 2; *CD*, XVIII, 41).

La «causa» de vivir, así como la razón de filosofar, es, pues, para todos los hombres la vida feliz. Es decisivo identificar el lugar de ella y el camino para alcanzarla. El hombre común, distraído entre las cosas, desatiende esa «causa». Los filósofos la han identificado mal, porque la han buscado por caminos equívocados o con pretensiones soberbias. Unas escuelas la pusieron en el placer o los bienes de este mundo; otras, en la virtud o los bienes del alma. Pero no se elevaron a la última causa de esos bienes. Así que fracasan en su propósito y se dividen en sectas múltiples contendiendo las unas con las otras. Recordando a Varrón, se refiere a las 288 respuestas al problema del bien o del fin dadas por los sabios como lugar de encuentro de la felicidad (*CD*, XIX, 1). De no encontrar una instancia de decisión entre ellas la cuestión queda sin resolver. Ése es, en efecto, el caso de tomar en consideración las filosofías *secundum hominem*. Sólo quien hizo al hombre puede ilustrar a éste con verdad sobre el fin que le hace feliz. La razón de principio es la razón de fin. Éste será el *bonum omnis boni*. Únicamente en ese bien la voluntad de felicidad será efectiva felicidad a voluntad o felicidad a placer, no el placer que siga a la satisfacción de cualquier concupiscencia. Los gustos del niño se dan por satisfechos con unas nueces. No apuntan mucho más alto el gusto o la voluntad de felicidad de aquel plural elenco de filosofías. Para acertar con el fin o con «el bien de todo bien» será preciso tomar un camino mejor. En realidad tendrá que ser el camino mejor que el cual no haya ningún otro. Tendrá que ser mostrado por el Bien de principio. Esa mostración es la Sabiduría, encarnada en Cristo. En Cristo, mediador y camino, reside la sola garantía de Verdad y la sola fuente de vida felicitaria.

La importancia que san Agustín da al camino y al acierto en encontrar el verdadero está en la lógica de sus planteamientos. Sobre el fin de la felicidad —«todos deseamos ser felices»— el acuerdo es espontáneo y universal. Y todos los sabios asienten a que sólo hace la felicidad lo realizado en lo conveniente o bueno. Universal natural de felicidad modalizado como universal moral de perfección. El problema está en identificar el bien que haga verdaderamente felices. No cualquier bien es en verdad felicitario, sino sólo el que de modo

seguro y sin temor a perderse llena o plenifica la voluntad y satisface el universal deseo de beatitud. Para discernir ese bien es para lo que se hace necesario el camino. Los sabios, es cierto, ingeniaron al respecto variadas propuestas, algunas de ellas no desdeñables, o no en todo. Pero no cualquier camino tiene garantía de acierto. Buen camino será el que conduce al bien verdadero y verdadero sabio el que acierta con ese bien. En confrontación con los seguidos por los paganos, y dado que éstos tomaron direcciones múltiples en pugna unas con otras, merece crédito sólo el camino de la sabiduría cristiana: el camino de Cristo, Sabiduría de Dios. Dios, principio del bien felicitario; la sabiduría de Cristo, principio de su conocimiento.

2. «Beate-bene vivere»

Lo que está en juego es el negocio de la vida a voluntad: *voluntas beate vivendi* y *voluntas bene vivendi*. Está en juego la vida buena y feliz, el *beate vivere*, que resulta del *bene vivere*. En ese negocio se ventila la razón de la filosofía, que, en cuanto *vera philosophia*, coincide con la *religio*, y cuyo cometido es encontrar la *via universalis animae liberandae*, que no es otra cosa que la vida a voluntad, cuando el vivir a voluntad —*beata vita*— llena las condiciones de la verdadera beatitud, es decir, es «vida buena» o *bene vivere*. El acierto en el camino asegura el encuentro del fin adecuado (*C*, VII, 27).

La toma de posiciones de Agustín es firme desde el primer momento. El punto de partida es el hombre. Éste consta de alma y cuerpo. El alma es lo más excelente en él. Ningún bien inferior al alma puede elevarse a fin. Tampoco el alma si ella misma está sujeta a lo fortuito. Así plantea el problema en *De beata vita*. Las respuestas insuficientes las descarta el conocido pasaje *De vera religione*: *Noli foras ire. In te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum.* «No andes vagando fuera. Vuelve en ti. La verdad habita en el hombre interior. Y si encontraras mudable tu naturaleza trasciéndete a ti mismo» (*VR*, 39, 72).

En ese pasaje se definen con igual fuerza, a la vez que se conectan, por una parte, el método, y, por otra parte, el objeto de la reflexión agustiniana. A saber, la vía antropológica de la interioridad y la patria religiosa de la trascendencia.

La sabiduría es Dios. Ser feliz es gozar de Dios (*BV*, 4, 34). De la piedad, es decir, del «veraz culto al verdadero Dios, ha de ser derivado todo cuanto hace a la vida feliz». Tan sólo el que hizo al hombre hace bienaventurado al hombre: *neque enim facit beatum hominem, nisi qui fecit hominem* (*E*, 155, 1, 2). Fuera del centro divino, el hombre es miserable y vive enajenado de sí mismo: *miser igitur populus ab isto alienatus Deo* (*CD*, XIX, 26). La vida feliz es la razón de la filosofía, pero la causa de la vida feliz es Dios (*CD*, XIX, 25). La misma causa para los individuos que para las repúblicas (*E*, 155, 2, 7).

No se resta ahí dignidad al hombre, ni se impide su promoción. No, si se le entiende constitutivamente referido a Dios. Es lo que hace el cristiano cuando le define como criatura a «imagen y semejanza de Dios», como *deus creatus* (*CD*, XIV, 13, 2). Toda la razón de su ser se interpretará religada al Ser que es su origen. El hombre es *animal religiosum*. La *philosophia verissima* coincide con la *vera religio* (*VR*, 5, 8; 7, 12). La práctica de la vida moral se entenderá como un *proceso de conversión*. Aquí Agustín eleva la experiencia de su vida a pensamiento. Obrar bien es convertirse a Dios. El mal es «aversión de Dios» (*LA*, II, 19, 53).

Entre los bienes de la economía moral se distinguen los consumibles de los consumadores, los fortuitos de los permanentes, los temporales de los eternos. No se niegan los primeros, pero es un rasgo constante del doctrinal agustiniano el pasar con rapidez por ellos descansando en la superioridad de los segundos. En cuanto a la adhesión a los bienes es importante la distinción entre *uti* y *frui*. Los bienes fruibles se aman por ellos mismos y son los que nos hacen felices; aquellos que usamos son medios para alcanzar los que amamos por ellos mismos y nos hacen felices (*DCh*, I, 3). Dios es el único bien de que gozar. De todos los demás se usa en vistas a la posesión del bien divino. Los deseos o afectos de esos bienes serán ordenados si se ajustan al mandamiento que resume toda la moral: «Amar a Dios, y al prójimo por Dios».

Los bienes pueden clasificarse en cuatro géneros: *a*) el que está sobre nosotros (Dios); *b*) el que somos nosotros (uno mismo); *c*) el que está junto a nosotros (prójimo); *d*) el inferior a nosotros (cuerpo) (I, 23). El afecto o amor hacia uno mismo y hacia el cuerpo no necesitaba mandamiento, ya que en esa dirección nos lleva la naturaleza, como sucede en los mismos animales. El precepto divino recae

sobre el amor de Dios y del prójimo. Pero el amor del prójimo incluye el de sí mismo, y uno y otro el del cuerpo. Estos amores se ordenan unos a otros y todos al amor de Dios, bien inconmutable y eterno, que ha de amarse por sí mismo, la única fuente de felicidad. Referido a él cabe el gozo en todo lo demás: *cum delectatione uti* (I, 33).

Se ha dicho al respecto que la ética agustiniana vilipendia los bienes corpóreos y temporales, y también que es una moral sin prójimo. En esos capítulos *De doctrina christiana* se responde a la objeción. Someter al cuerpo para que se ordene al bien del alma no es odiar al cuerpo, sino prestarle el correcto cuidado. En cuanto al prójimo, tampoco se le odia por someterle a Dios; a Dios ha de someterse el amor que se tiene uno a sí mismo. El cuerpo sometido al alma; el alma, a Dios: tal es el orden recto. El mandamiento del amor de Dios sobre todas las cosas y del prójimo como a uno mismo (*Mt*, 22, 37-40) incluye todos los bienes bajo el precepto del amor. Observado ese mandamiento se cumple el *ordo amoris* y se lleva una vida justa: *iuste et sanctae vivit, qui rerum integer aestimator est* (I, 27). La estimación de esa integridad justa y santa será obra de la ciencia y la sabiduría. A la ciencia corresponde el conocimiento racional de las cosas temporales; a la sabiduría, el conocimiento intelectual de las cosas eternas; ordenando el conocimiento primero al segundo (*T*, XII, 15, 25).

Antes de seguir adelante, examinaremos algunas dudas que viene planteando la interpretación de la moral agustiniana. Son fundamentalmente tres: 1. Voluntad subjetiva de felicidad-bien objetivo felicitario. 2. Sabiduría de razón o *secundum hominem*-sabiduría de autoridad o *secumdum Deum*. 3. Obra del hombre-obra de Dios (la práctica). Hay todavía otras dualidades, como la de si la vida moral se hace bajo el régimen del conocimiento o del amor. De esta última *infra*. Ahora precisemos algo lo relativo a las otras tres.

La primera versa sobre la oposición entre las orientaciones morales objetivista-subjetivista, o moral de fines y bienes y moral de intención.

La ética griega tenía carácter objetivista. Se ha dicho con frecuencia que la de Agustín es una moral de intención. Ahora bien, es cierto que en él la existencia moral empieza en la voluntad. El hombre no viene al mundo teniendo aparejado su puesto dentro de los

dinamismos mundanos que no tenga más que secundar. El concepto de hombre de Agustín no se ajusta a esa descripción, subordinada a la física o a la psicología. El hombre, imagen de Dios, es *capax Dei*. Puede aceptar o rechazar a Dios; puede ponerse a sí mismo en el lugar de Dios. La vida moral radica en la acción libre. Empieza a haber moral en la voluntad. La intención es la razón de *que haya* moral. Mas la moral cumplida se sustancia en el objeto o el bien. El todo moral es un *integrum* de la bondad de lo querido y la rectitud del quererlo. La rectitud del querer no se define por el simple querer, como si pudiera quererse cualquier cosa y, por quererse, fuera buena. La razón del mal no viene de que esté vetado por la ley, sino que la ley veta aquello que es malo (*LA*, I, 3, 6). La meta moral se alcanza queriendo el bien. En ese contexto han de interpretarse expresiones intencionistas como las siguientes: *Bonum opus intentio facit* (*In ps.*, 31, 4). *Non faciunt bonos vel malos omers, nisi boni vel mali amores* (*E*, 155, 4, 13). *Non officiis sed finibus a vitiis discernendas ese virtutes* (*C. Jul.*, IV, 3, 12). Los cursos de acción de la vida moral se identifican con *voluntates* (*CD*, XIV, 6). El peso es en cada cosa la ley que la lleva a ocupar su lugar y descansar en él. El peso del alma es el amor: *pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror* (*C*, XIII, 9, 10). La primacía del amor se enfatiza en la conocida fórmula: *dilige, et quod vis fac* (*In Ep. Ioan.*, VII, 8). Sin embargo, también sostiene que no cualquier voluntad es recta; ni cualquier amor. El amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios es el que edifica la «ciudad del diablo». Si bien no han de ser culpadas las cosas sino los hombres que usan mal de ellas, ha de admitirse que una cosa es vivir y otra vivir sabiamente (*LA*, I, 7, 16; I, 15, 33). Por lo que: *amor ipse ordinate amandus est* (*CD*, XV, 22). La obra virtuosa es una conjunción de lo objetivamente recto con la rectitud de la intención: *bona-bene* (*CD*, X, 3; *E*, 130, 3; *LA*, III, 17-18; *VR*, 14-27).

Respecto a la segunda de las dualidades, la criatura, por razón de creada, así como debe el ser que tiene, debe igualmente el saber. Su ser y saber son suyos, pero al modo creatural, provenientes del Creador y por él auxiliados. La sabiduría *secundum hominem* es engañosa, tanto más precaria cuanto más arrogante. El saber seguro procede *secundum Deum* (*LA*, III, 16, 46; *C*, VII, 15; *CD*, XIV, 4). Lo cual, lejos de negar la consistencia de la criatura, la confirma, según el principio: «¿Qué más tuyo que tú? ... ¿Y qué menos tuyo

que tú, si es de otro lo que eres?» (*In Ioan.*, 29, 3). *Tunc bene agis, si a bono agaris* (*Sermo* 156, 11, 11). «Dioses creados los hombres, no son dioses en su verdad, sino en la participación del Dios verdadero. Apeteciendo más es menos quien, amando su autosuficiencia, desfallece de aquel que es su verdadera suficiencia» (*CD*, XIV, 13, 2).

Lo cual orienta la respuesta al dualismo tercero. El mismo Principio que es causa del ser creado y da razón de su conocer es virtud de su obrar; a saber, *unum Deum*; *quo creatore vivimus, per quem reformati sapienter vivimus, quem diligentes et quo fruentes beate vivimus* (*VR*, 55, 113). Esta comprensión del principio humano del obrar referido al Principio operante divino no implica la reducción a él. Por tanto es inadecuada respuesta al dualismo en cuestión la de un «monergismo» divino. Como es inadecuada la respuesta del ontologismo en relación con el conocer y, por supuesto, la del panteísmo o monismo en relación con el vivir o el ser. Esas respuestas destruyen la convicción dogmática de Agustín sobre la verdad de la creación. Dios administra lo creado dejando que la criatura ejerza su propia actividad: *sit itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat* (*CD*, VII, 30). También administrando o ayudando a la voluntad: *neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur; sed ideo iuvatur, quia non tollitur* (*E*, 157, 2, 10). Con la ayuda de Dios nace y progresa nuestra vida moral; pero no deja de ser nuestra, ejercitada en las virtudes y dignas éstas de premio. Agustín puede citar con aplauso el verso de Terencio: *Homo sum, humani nil a me alienum puto* (*Heut.*, act. 1, esc. 1), recordando al respecto que ese verso fue aplaudido en pleno por todo el teatro a la hora de representación de la pieza (*E*, 155, 3, 12 y 4, 14). El sumo bien por el que se interesa la filosofía no es el de la planta, el animal, o Dios, sino el del hombre: *summum bonum hominis quaeritur* (*CD*, XIX, 3, 1).

Aquí se presenta otro aspecto de la cuestión. El pecado entró en el mundo. Se siguió el deterioro de la naturaleza, creada buena por Dios. En su estado caído el querer del hombre es débil; es sobre todo débil su poder.

La recreación salvadora le devolverá la salud. De sí misma la voluntad carece de fuerza para imponerse a las pasiones. La fuerza sanadora es la *caritas*. Dejado a sus solas fuerzas, el hombre es juguete de la *cupiditas*.

De ahí el lado pesimista de la moral agustiniana. Se trata no obstante de un pesimismo habitable, transitivo. Es decir, nacemos en él y hay que pasar por él; mas puede superarse. Ese poder no está en manos de quien es sólo hombre. Pero sí lo está si éste es auxiliado por el poder de Dios operante en la gracia. La gracia no evacua la naturaleza, cuenta más bien con ella tal como es: la naturaleza es «desgraciada». La gracia no evacua la naturaleza, por lo mismo que la redención no evacua la creación. Se superponen, pues, ahí dos órdenes: el creatural-natural y el salvacional-histórico. Los dos se integran sin anularse. Sin la gracia no se salva la naturaleza; ésta es supuesta por aquélla. Las naturalezas creadas son buenas. Lo es el hombre en cuanto naturaleza, esto es, en cuanto obra del Creador bueno, que todo lo hizo bien. No hay vicio, por antinatural que sea, que borre hasta la raíz los vestigios de la naturaleza (*CD*, XIX, 12). Ni la misma naturaleza del diablo, en cuanto naturaleza, es un mal (XIX, 13). La desgracia entra en el mundo por la voluntad y ésta es la que tiene que ser sanada, regenerada, recreada.

> Todo proviene de Dios, pero no como si nosotros fuéramos durmientes, como si apáticos, como si abúlicos. Sin tu voluntad no estará en ti la justicia de Dios. Ciertamente la voluntad no es sino tuya, la justicia no es sino de Dios. Puede existir la justicia de Dios sin tu voluntad, aunque al margen de tu voluntad no puede darse en ti. ... Serás obra de Dios, no sólo por ser hombre, sino por ser justo. Mejor es para ti ser justo que ser hombre. Si el ser hombre es obra de Dios y el ser justo obra tuya, al menos esa obra tuya es más grande que la de Dios. Pero Dios te hizo a ti sin ti. ... Quien te hizo sin ti no te justificará sin ti. Hizo al inconsciente, justifica al consciente (volente). Pero la justicia no es tuya, él es quien justifica. *Qui facit te sine te, non te iustificat sine te* (*Sermo* 169, 13).

El hombre es criatura personal y libre, imagen creada de Dios increado, y en la virtud de Dios salvado. Esa antropología rompe con el naturalismo necesitarista pagano. Se opone al cosmismo dualista maniqueo. Cierra el paso al hominismo optimista pelagiano.

Antropología en equilibrio dificultoso, da paso al especial dramatismo del existir cristiano. Agustín es menos consciente de ese dramatismo en los escritos de juventud, en los que domina el entusiasmo ante el «mundo espiritual», que le descubren los filósofos neoplató-

nicos, cuando su frente adversario se encuentra en la facción maniquea. Con el paso del tiempo acentúa como fuente de inspiración la verdad revelada, tomando por guía la sabiduría de san Pablo. Si en pugna contra los maniqueos echa mano de los recursos de la razón, siempre entiende que ésta no es la sede última de la sabiduría. En la fijación de sus límites insistirá particularmente en la controversia frente a los pelagianos. El proceso de reformulación de sus posiciones al caso le lleva a afirmarse en la *philosophia christiana*. Así es como el hombre, que empieza viendo el mundo de la fe con mente platónica, acaba interpretando el de la razón con alma paulina.

En orden a la ética esto implica el progresivo ajuste de cuentas con la moral estoica o neoplatónica para hacer que ocupe su lugar la moral bíblica. Lo que es válido en el tratamiento de cualquier cuestión lo es con particular evidencia en ese campo de la práctica. Si el recién convertido, que escribe *De beata vita*, como una especie de *Hortensius* ciceroniano, abunda en reminiscencias del «eudemonismo» pagano, sus posiciones se impregnan pronto, y siempre de más en más, del «evangelismo» cristiano. La diferencia entre el buen *daimon*, apropiable por el hombre y guía de un vivir *secundum hominem*, y la «buena nueva», la gracia bonificante, don de Dios que sana la deficiencia humana, marca la distancia entre la ética de los filósofos y la agustiniana. Rohmer dice a este respecto:

> Si en los tratados que datan del período precedente al sacerdocio san Agustín considera los problemas de la voluntad, la libertad y la rectitud moral desde un punto de vista que sería el de una moral natural, parece que, por el contrario, en los escritos posteriores tome el punto de vista del teólogo de la gracia (Rohmer, 1939, p. 17).

Vamos a ver ahora los pasos que el *homo viator* ha de dar hasta el encuentro con la felicidad. Entramos así en el capítulo de la virtud, de la que la felicidad es premio. A cuyo respecto se tendrá en cuenta que: *a*) Las virtudes andan el *camino* hacia la vida feliz. *b*) El camino hacia la felicidad verdadera es la Verdad-Cristo. *c*) Verdaderas virtudes serán las «cristianas».

3. Vida virtuosa

La vida moral la actúan las virtudes. Esa actuación supone también el drama de la creación, la caída y la redención. Los actores pueden olvidar sus papeles o bien equivocarlos. La práctica de la virtud puede volverse en su contrario, el vicio, o formas viciadas de la virtud. El impulso de esa práctica puede serlo el conocimiento o bien el amor. El juicio sobre la vida de virtud ha de hacerse a la luz de los designios de Dios. La felicidad adviene en méritos de la virtud. La perfecta felicidad no es de esta vida. Cuando se alcance en la otra, la universal voluntad de felicidad será perfecta vida a voluntad.

En el cuadro agustiniano de virtudes preceden, como es obvio, aquellas que ordenan la vida a Dios sobre las que ordenan el alma del hombre o a los hombres entre sí. Es decir, preceden las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Lo que no es sino el reflejo en la práctica de la precedencia de la fe o a la autoridad sobre la razón. Las virtudes morales son verdaderas sólo si están ordenadas a Dios; por cuanto Dios es el radical del obrar y el paradigma del bien (ya en *Solil.*, I, 6, 13; I, 7, 14).

San Agustín empieza siendo deudor al respecto de la ética pagana. Sus virtudes son las cuatro consagradas desde Platón: templanza, fortaleza, prudencia y justicia. La base antropológica y social que da razón de principio de ese esquema cuatripartito de virtudes es también la platónica. Las modificaciones que Agustín introduce se deben a la penetración de la sabiduría bíblica en sus exposiciones.

La cuestión 31 (*De diversis quaestionibus*) recensiona la doctrina clásica sobre el tema siguiendo literalmente a Cicerón. La virtud es «hábito del alma acorde con la naturaleza según la razón». El vicio es contrario a la naturaleza.

Las virtudes radican en la buena voluntad, honesta cuando está sometida a la sabiduría. De la buena voluntad, ejercitada por las virtudes, resulta la vida recta —*recte vivere*— a la que va aparejado el *beate vivere* (*LA*, I, 13-14).

El esquema de las cuatro virtudes aparece en la obra agustiniana con la frecuencia de un tópico admitido. En la primera época se define la virtud por la recta razón. Su grado más excelso es la contemplación. «Aquel en quien domine la razón ha de entenderse hombre ordenado» —*ordinatus homo dicendus est* (*LA*, I, 8, 18). *Recta*

viae vitae es la sabiduría (*CA*, I, 5, 13). *Recta ratio est ipsa virtus* (*De util. cred.*, 12, 27). *Est enim virtus vel recta vel perfecta ratio* (*Solil.*, I, 6, 13).

No desaparece esa referencia a la sabiduría y a la razón como órgano de acceso y posesión del soberano bien y ascenso a la vida feliz (cf. *CD*, IV, 21; XIX, 3, 1). Sin embargo, alterna ya pronto con ella el acceso y el ascenso del amor. Con el paso del tiempo tiende a prevalecer la comprensión de la virtud según el *ordo amoris* y no el *ordo rationis*.

En *De musica* se presenta el orden del mundo mediante la imagen pitagórica de la armonía, concertadas todas las cosas por el amor. Las armonías inferiores apartan al alma de Dios; lo que significa apartarla de la contemplación de las cosas eternas y seguir las temporales. En la raíz de esa viciada disposición está el orgullo, por el que «el alma prefiere imitar a Dios antes que servirle», lo que la aparta de su bien. El retorno y la orientación a Dios se debe a la práctica de las virtudes, que se entienden ya ahí impulsadas por el amor (*M*, 13, 37-39; 14, 46). En *De moribus Ecclesiae*, cuando se exponen los oficios de las cuatro virtudes, se declara alma de ellas el amor. Las cuatro virtudes «son variados afectos o manifestaciones del amor» (I, 15, 25). Amar a Dios y al prójimo las resume todas (I, 26, 28).

El amor es el peso del alma; por él conducida, se ordena a su centro y su paz (*C*, XIII, 9, 10). La virtud consiste en «amar lo que debe ser amado» (*E*, 155, 4, 13; *E*, 167, 4, 15). La definición más exacta y breve de la misma es: *ordo est amoris* (*CD*, XV, 22). Móvil de la vida virtuosa, el amor es asimismo la perfección de ella.

Según esto: El bien fin —*quo itur*— de la vida es la *beatitudo*; nos encaminamos allí —*qua itur*— por la *sapientia*; el impulso para hacer el camino y alcanzar la meta es el *amor*. Puesto en lenguaje teológico: *via qua imus ad Deum, fides est Christi, quae per delectionem operatur* (*Ench.*, 21).

La obediencia es como la madre y guardiana de todas las virtudes; su fundamento es la humildad. A falta de humildad y obediencia, el hombre, queriendo reforzarse, desfallece, sustituyendo el servicio de Dios por el perverso intento de imitarle o ponerse en su lugar, como si fuese para sí mismo su principio (*CD*, XIV, 7 y 13).

Si bajo el nombre de virtudes se negocian sólo asuntos humanos, y no se orientan a Dios, de nada aprovechan para la felicidad. En tal sentido no son verdaderas virtudes. Cuando los paganos se convierten

no se les obliga a cambiar de vida, salvo en lo que se opone a la religión, aunque sí deben cambiar de creencias. No será realmente virtuosa su conducta si no se regenera en forma de vida cristiana (*CD*, XIX, 19). Pues si «el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida feliz del hombre» (*CD*, XIX, 26). Refiriéndose a las virtudes cívicas:

> Las virtudes que estos hombres [paganos] tienen la impresión de haber adquirido, mediante las cuales mantienen a raya el cuerpo y las pasiones con vista al logro o conservación de cualesquiera valores, pero sin referirlas a Dios, incluso ellas mismas son vicios más bien que virtudes. Y aunque algunos las tengan por verdaderas y nobles virtudes, consideradas en sí mismas y no ejercitadas con alguna otra finalidad, aun entonces están infatuadas, son soberbias, y, por tanto, no se las puede considerar como virtudes, sino como vicios. Pues así como lo que hace vivir a la carne no procede de ella, sino que es algo superior, así también lo que hace al hombre vivir feliz no proceda del hombre, sino que está por encima del hombre (*CD*, XIX, 25).

Repárese que la cuestión se mueve en cierta ambigüedad. Se cuestiona el valor de la vida buena de los paganos. Sus hábitos de bien son adquiridos. Ordenan en algún grado las facultades del hombre y llenan propósitos deseables. Son, después de todo, llamadas «virtudes». Su defecto es no referirse a Dios. Son pues virtudes defectuosas, vicios antes que virtudes.

Se ha atribuido al santo la conocida sentencia (que no se encuentra en sus obras): *virtutes paganorum, splendida vitia*. Como también este otro dicho, que procede de san Próspero: *omnis infidelium vita peccatum est*. Estas expresiones formulan un motivo agustiniano exagerándolo: exageran en «pecado» (concepto moral-religioso) lo que Agustín trata de «vicio» (concepto naturalista-profano). Éste se interesa por las virtudes cristianas merecedoras de la vida eterna y sabe que aquellas otras están en falta respecto a lo que requiere una verdadera virtud, por tanto son defectuosas o viciosas.

La cuestión concierne a un punto que necesariamente debe tomar en cuenta todo moralista cristiano; volveremos a encontrarnos con ella. Interesará a todos los maestros medievales que se ocuparon más expresamente de moral. Las virtudes de los paganos serán llamadas aquí «civiles» o «políticas». El problema de continuo planteado

será el de saber si esas virtudes son «morales», y la relación que tengan con las virtudes «cristianas», infusas.

La salvación y la felicidad van a la par. En el estado de viador el hombre no tendrá la felicidad como estado alcanzado, sino en esperanza. *Sicut ergo spe salvi, ita spe beati facti sumus; et sicut salutem, ita beatitudinem, nom iam tenemus praesentem, sed expectamus futuram.* Con la salvación, en la otra vida, tendremos también allí la final bienaventuranza (*CD*, XIX, 4, 5).

La práctica esforzada de las virtudes dura mientras dure la peregrinación en esta vida. En la eterna no serán necesarias, o serán perfectas, coincidiendo con la felicidad: será una misma cosa la virtud y el premio de la virtud.

4. Vida buena-libertad

La voluntad de felicidad, razón de la filosofía, implica: *a*) poder y tener lo que se quiere; *b*) querer lo bueno. Tener lo que se quiere es *beate vivere.* Querer lo bueno es *bene vivere.* Tras el pecado el hombre carece del poder de *bene vivere*, pero conserva la voluntad de *beate vivere.* «Perdió el hombre en la caída la rectitud y la felicidad; pero, al perder la felicidad, no perdió la voluntad de ser feliz.» Para que esa voluntad no quede frustrada y para que la felicidad a la que orienta su querer sea verdadera, lo que supone querer lo bueno (bueno con garantías de felicitario, Dios), la voluntad tiene que ser auxiliada. La *voluntas bene vivendi* es don de Dios. Lo que no quita al hombre querer voluntariamente: si Dios ayuda a la voluntad es porque no la evacua.

El orden del *bene vivendi* es el *ordo amoris*, por el que el alma pondera hacia su centro divino. Quien se ordena a Dios es bueno, quien le goza es feliz. La *perfecta vita beata* será la de los bienaventurados, donde el esfuerzo de orientación al bien por las virtudes ha desaparecido y, en cuanto éstas subsisten, no contradicen a la voluntad de felicidad; es decir, donde la *voluntas beate vivendi* coincide con la *voluntas bene vivendi.* Será esa vida eterna perfecta vida a voluntad, inmune de toda servidumbre.

En la peregrinación por el mundo, tras el pecado, ese negocio de la vida a voluntad anda menoscabado y revuelto. El hombre conserva la voluntad de felicidad, o sea la *voluntas beate vivendi*, que san

Agustín llama *liberum arbitrium*, pero ha perdido la voluntad del bien, *voluntas bene vivendi*, que entiende como *libertas*. El *velle* del *liberum arbitrium* es incapaz —carece del *posse*— para el bien. Su *posse* es el *posse peccare*; en todo caso voluntario y por eso reo de culpa. No peca otro en nosotros o fuera de nosotros por nosotros. El pecador falta o delinque voluntariamente. El pecado es achacable a la voluntad.

Era otra la situación del hombre en estado de inocencia. Dotado de libertad para el bien, podía no pecar —*posse non peccare* (también tenía el poder de pecar, y de hecho pecó). El poder pecar es voluntario, pero afecta a la *libertas minor* del *liberum arbitrium*. En la definición de la *libertas* no entra para nada el poder de pecar. Dios es *summa libertas*, y no puede pecar. Esta condición divina es imitada creaturalmente por participación y don de la vida a voluntad de los justos en la eternidad, cuyo estado es el de *non posse peccare*. La voluntad de los justos es la de la *libertas*, donde la voluntad de felicidad coincide con la voluntad de bien (*CD*, XXII, 30, 3). Por *libertas* se entenderá liberación de la voluntad de cuanto la esclaviza —necesidad exterior, miseria, pecado—: es, pues, *immunitas a servitute quadam*. En el poder del *liberum arbitrium* está el obrar voluntariamente, pero no está la voluntariedad para el bien. La voluntariedad para el bien supone la inmunización de cualquier servidumbre, también, y, especialmente, de las que se originan en seguimiento de falsas felicidades, de la *cupiditas*. La liberación para el bien se ordena bajo la *caritas*. El poder de la voluntad en seguimiento de la *caritas* es la *libertas*.

Vistas las cosas a esta luz, es fácil sintetizar la doctrina agustiniana sobre la economía moral: bien-pecado, virtud-vicio, *conversio*, *aversio*.

El alma es la vida del cuerpo. Dios es la vida del alma. Separada el alma del cuerpo, éste muere. El vicio y el pecado se definen como *aversio a Deo*: separan al alma de Dios. Separada de Dios, el alma está muerta, y muertas también sus obras, en orden a la vida divina, la vida eterna. Sin vida de Dios, actos y hábitos —los del alma muerta— no podrán ser buenos ni virtuosos según Dios.

El movimiento contrario a la *aversio a Deo* es la *conversio*. Ésta implica la re-animación, re-vitalización del alma por Dios. Mas, al modo que el cuerpo no puede re-vivificarse a sí mismo, esto es, re-animarse, cuando está muerto o separado del alma, tampoco puede

el alma re-vivificarse, esto es, re-deificarse, cuando está muerta o separada de Dios. Por lo cual la *conversio* tiene que ser don de Dios. Don divino son igualmente el bien y la virtud que merezcan ser tenidas como tales; lo mismo que la verdadera felicidad.

En correspondencia con ese doble estado deben entenderse las capacidades de la voluntad. El *liberum arbitrium* define las de la voluntad separada de Dios. La *libertas*, las de la voluntad convertida a él: ésta requiere ser liberada; su liberación —*immunitas a servitute*— es don divino.

5. Orden y ley

La virtud se define por el orden, sea orden de la razón o del amor, que en realidad son fórmulas convergentes. Por orden entenderá Agustín la «disposición de la pluralidad de las cosas dando a cada una su lugar» (*CD*, XIX, 13). El universo creado, trasunto de la sabiduría y bondad divinas, forma un todo armónico que conspira hacia la unidad. La creación es buena y en ella cada elemento tiene su puesto. El mal no es ser, sino privación, dirá con Plotino. Los aparentes desórdenes obedecen a un orden latente. El mundo es comparado a un poema, en el que las figuras de dicción y hasta los solecismos entran a conformar la armonía del conjunto (*De ord.*, II, 4, 13; *CD*, XI, 18). Un orden preside también la historia, que transcurre *velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris* (*E*, 138, 1, 5).

El orden universal ejecuta los designios de la providencia divina. La regla o medida de ese orden es la ley por cuyo imperio se gobierna lo existente. Su fuero soberano es la ley eterna.

A esta luz san Agustín es un optimista metafísico, en contraste con su pesimismo moral. Se unen los opuestos en su dramatismo teológico.

Respecto al capítulo moral de la ley toma en cuenta la doctrina que sobre el particular profesaba la filosofía, sobre todo la estoica. La definición de la ley eterna tiene varias fórmulas. La primera, directamente inspirada en el estoicismo: *Summa ratio ... qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.* La ley pide obediencia (*LA*, I, 6, 14-15). Ese factor de obediencia, adhesión a voluntad, permite distinguir el orden y ley eterna agustinianos de los estoicos. La ley

eterna para éstos se identificaba con la «suma razón de Júpiter», es decir, con el *lógos* divino inmanente al mundo: *Iovis omnia plena.* También los estoicos pedían seguimiento voluntario al imperio de esa ley, pero ésta establecía un régimen fatalista al que nada podía sustraerse: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt.* El curso del mundo responde aquí a la *teleologia naturae,* con arreglo a un orden de interna necesidad. En Agustín se trata de una *teleologia Dei,* orden sabio y libre, un designio personal. Los estoicos profesan una «religión cósmica»; la de Agustín es «religión espiritual».

La diferencia queda marcada en otra de las fórmulas agustinianas, que refleja mejor su posición religiosa. *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (*C. F. manich.*, XIII, 27; *CD*, XIX, 15). He ahí expresada la razón de obediencia a prescripciones no identificables con un orden descriptivo de la naturaleza. Lo que tenemos que hacer no depende de que la naturaleza es como es, siendo ésa la última palabra; por el contrario, la naturaleza es como es dependiendo de la razón y la sabiduría divinas. El providencialismo naturalista de los filósofos se convierte así en providencialismo histórico.

La voluntad humana puede rebelarse contra esa ley, puede negarse a obedecer a Dios. Esa negativa es el pecado: *peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra aeternam legem* (*C. F. manich.*, XXII, 27).

La definición cita un *ordo naturalis.* Supuesta la creación, en ella podemos ver un trasunto del designio creador. Orden participado, se rige por la correspondiente ley: *lex naturalis.* Escrita en los corazones de los hombres, da testimonio de ella su razón. La autonomía de esta ley es creatural. No tiene razón de principio del orden; no es independiente, sino derivada de la ley eterna.

También Agustín recoge ahí un tema moral de la filosofía anterior. Es el del derecho natural estoico, que le era conocido a través de Cicerón (*De inv.*, II, 53); pero que él reformula a la escucha de san Pablo (*Rm.*, 2, 14-15): «los gentiles, que no tienen ley, cumplen los preceptos de la ley por razón natural ... son ley para sí mismos ... ley escrita en sus corazones». Para Agustín: *lex aeterna in cordibus piorum* (*Sermo. 81,* 2; C, III, 7, 13). La ley eterna, *qua iustum est ut omnia sint ordinatissima ... impressa nobis est* (*LA*, I, 6, 15). Llama a esa ley otras veces simplemente natural: «hay una

ley en la razón del hombre en uso de su libre albedrío, escrita naturalmente en los corazones» (*E*, 157, 3, 15).

Finalmente, el orden de las cosas humanas exige la invención y aplicación de leyes temporales: *lex humana*. La ley eterna y su trasunto la ley natural son inconmutables y universales. La *lex humana* está condicionada a las situaciones de la vida y cambia con los tiempos. Pero también ella encuentra su medida en la ley eterna. Es justa y legítima la ley temporal en cuanto deriva de la ley eterna (*LA*, I, 6, 15). La ley impera la justicia. Una ley injusta no sería ley. Las leyes injustas son más bien nulas: *nam mihi lex esse no videtur, quae iusta non fuerit* (*LA*, I, 5, 11). Todo lo que es justo procede de la ley eterna (*LA*, I, 15, 31). Su imperio no es exterior y despótico; por el contrario, expresa el orden vivo y la paz de todas las cosas, sancionados por la Sabiduría creadora y ordenadora del universo (*CD*, XIX, 13).

6. Moral social

En los escritos agustinianos anteriores a su consagración episcopal (95) están ausentes la preocupación social y el sentido histórico. Sin embargo, evoluciona en esa dirección a medida que, con las actividades de pastor, asume responsabilidades sobre el pueblo cristiano. El Agustín neoconverso (386) se ve atraído por su propia edificación moral y religiosa, disposición que comparte con un grupo de amigos. La lectura de sus *Sermones* muestra el cambio operado en él al asumir las funciones de hombre de Iglesia. En muchas de las *Cartas* le vemos como orientador de prelados y consejero de gobernantes. Las necesidades de la Iglesia salen a primer plano en diferentes escritos de su período de madurez. En otros contiende con los movimientos de opinión más importantes de su tiempo. En la *Ciudad de Dios* eleva su mirada escudriñando el destino de la humanidad. Así pues, de estar en un principio dirigida su atención a la salvación personal o a la dirección de algunos allegados suyos, pasa a sentir como causa propia la de todos los hombres. Ello le obliga a reflexionar sobre la necesidad de armonizar la vida contemplativa y activa.

Para exponer su pensamiento al caso recurre con frecuencia a los ejemplos de María y Marta. Los oficios de las dos hermanas no han de entenderse reñidos. María eligió la mejor parte. Pero su dedica-

ción contemplativa no podría tener lugar sin la solicitud de Marta. Se ordenan, pues, una ocupación a la otra. Si como cuestión de altura tiene primacía la obra del amor que embarga a María, como cuestión de urgencia sale a primer plano el atarearse de Marta.

Puede tener interés recordar, al respecto, que cuando Agustín funda una comunidad de monjes, les da una *Regla* que, si bien señala como ideal el amor contemplativo, inmediatamente después fija las prácticas para llegar a él. Empieza hablando, en efecto, de que los reunidos en el monasterio han de «tener una sola alma y un solo corazón en Dios». Pero en seguida dice que para ello deben ajustarse a la forma de vida practicada por los primeros cristianos en torno a los apóstoles, poniendo todas las cosas en común para distribuirlas después a cada uno según su necesidad. Ese modelo de vida es aquí el «camino» —*qua itur*— indicado para alcanzar el fin —*quo itur*— del perfecto amor de Dios.

No decide cuál sea, en absoluto, el género de vida que haya de seguirse: si el contemplativo, el activo o el mixto (*CD*, XIX, 2). Los tres pueden ser practicados. Pero ha de tomarse en cuenta, por un lado, el «amor de la verdad» (*amor veritatis*), por otro, el «deber de la caridad» (*officium caritatis*). Descargarse de ocupaciones puede traducirse en desatención del prójimo; sobrecargarse de ellas perjudicará a la contemplación de Dios. El ocio no ha de ser vacación vacía, sino investigación de la verdad y dispensación de ella a los demás. El negocio no consiste en presidencias, sino en servicios: *episcopatus, nomen est operis, non honoris*. De ahí la regla áurea: *otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis*. Si no se nos imponen cargas ha de vacarse a la investigación de la verdad; pero si se nos imponen han de aceptarse por la necesidad de la caridad (*CD*, XIX, 19).

Estos supuestos facilitan el paso a la moral social. En efecto, el orden moral abarca también a la sociedad. Ésta se realiza en distintos planos: *in domo* (familia); *in urbe* (ciudad); *in orbe* (sociedad humana); *in mundo* (hombres y ángeles). En cada uno de esos planos se plantea el problema del *finis omnis boni*, o sea del *summum bonum*, el bien pleno y consumador, que se quiere por él mismo (*CD*, XIX, 3, 2). También aquí las verdaderas virtudes suponen la piedad. A ellas está deparada como premio la felicidad, que en esta vida, igual que la salvación, se tiene sólo en esperanza. La vida del

sabio es social. La sociedad nos enfrenta a males ciertos en tanto que liberarse de ellos es incierto. Cuanto más se amplía el radio de la sociedad, al modo de lo que ocurre en los océanos, más abundan los peligros. Empieza el hombre por sentirse extraño al hombre por la diversidad de lenguas, lo que le incomunica con los demás, hasta el punto de encontrar más agrado en la compañía de su perro que en la de otro hombre (XIX, 7). Campo de ejercicio de la virtud, ésta es el arte de usar bien de bienes y males en orden al último fin. El fin que en la sociedad se apetece por sí mismo es la paz. En procurarla se resume la dificultosa cuestión que tiene ante sí la convivencia humana. El «camino» hacia la paz lo anda la justicia.

Lo que se dijo de las virtudes, en cuanto camino del fin felicitario, vale para la justicia, en cuanto camino de la felicidad social que se cifra en la paz. Paz verdadera es la que comunica Cristo. La virtud —camino— verdadera para llegar a esa paz será la justicia cristiana. Otra paz será engañosa felicidad; y otra justicia, virtud viciada.

7. Política moral

Vale también para los pueblos el principio: *omnes beati esse volunt.* No otra cosa hace felices a las ciudades que lo que hace felices a los hombres, ya que las ciudades son una concorde multitud de hombres: *non enim aliunde beata civitas, et aliunde homo; cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo* (E, 155, 2, 7; 3, 9).

El deseo de paz mueve los esfuerzos del hombre en sociedad. En razón de la paz se hacen incluso las guerras. Sólo la necesidad de ese fin puede hacerlas justas: *pacis igitur intentione geruntur bella* (XIX, 12, 1). Nada se sustrae a la ley eterna del supremo Creador y Ordenador por la que se administra la paz del universo. A ella conspiran todas las cosas: las partes del cuerpo, las facultades del alma, la relación de cuerpo y alma, la del hombre con Dios, la de los hombres entre sí. *Pax hominum, ordinata concordia.* Concordia ordenada en el mandar y obedecer en la casa. Ordenada concordia en el mandar y obedecer en la ciudad. La eminentemente ordenada y concorde sociedad de gozo de Dios y mutuamente en Dios, la ciu-

dad celestial. Siendo universalmente la paz *tranquillitas ordinis* (XIX, 13).

Siendo la paz obra de la justicia, no hay paz verdadera donde no es verdadera la justicia. No podrá gozar de paz quien no permanece en el orden. El orden, que la ley eterna manda conservar y veta perturbar, exige que el alma mande sobre el cuerpo, la razón sobre las pasiones y que el alma se someta a Dios. En la propia ciudad terrena puede observarse el orden en alguno de sus grados, alcanzándose proporcionalmente el bien de la paz, como ocurre cuando se alienta la sumisión del cuerpo al alma y las pasiones a la razón. Paz en todo caso terrena, no consumadora, ni destinada a la vida eterna. Para alcanzar ésta se requiere la fe, que ordena las cosas en la intención al único Dios. Pero no quiere decirse que la ciudad terrena no disfrute de una cierta paz. Los justos contarán con ella mientras dura su peregrinación en el mundo.

> La familia humana que no vive de la fe busca la paz terrena en los bienes y ventajas de esta vida temporal. En cambio, aquella cuya vida está regulada por la fe está a la espera de los bienes eternos prometidos para el futuro. Utiliza las realidades temporales de esta tierra como quien está en patria ajena. ... El uso de las cosas indispensables para esta vida mortal es común a estas dos clases de hombres y de familias. Lo que es totalmente diverso es el fin del usarlo propio de cada caso. Así, la ciudad terrena, que no vive según la fe, aspira a la paz terrena; y en la concordia civil que resulta del mandar y obedecer atiende a armonizar las voluntades humanas en las cosas pertinentes a la vida mortal. La ciudad celeste, por el contrario, o mejor la parte de ella que todavía está como desterrada en esta vida mortal, y que vive según la fe, también es preciso que use de esa paz, hasta tanto que se supere la mortalidad para la que esa paz es necesaria. ... No duda en obedecer las leyes de la ciudad terrena, promulgadas para la administración y mantenimiento de esta vida transitoria. Y, dado que ella es patrimonio común a ambas ciudades, se mantendrá así la armonía mutua en lo que a esta vida mortal se refiere (*CD*, XIX, 17).

La moral *política* de los reinos terrenos ha de abrirse a una política *ética*. A esta luz aparece Agustín como defensor de un orden ético universal. Dentro de él, los reinos terrenos practican una moral relativa, o eso es lo que de derecho deben practicar. De hecho, el

orden que persiguen se pervierte, ejerciendo el mando en los príncipes la *libido dominandi*, con lo que su función de administradores de cosas se deforma en tiranía sobre hombres. Dieron ejemplo de buen gobierno los antiguos que regían a los súbditos como pastores y no como reyes (XIX, 15).

La Iglesia es el reino de Cristo. Peregrina en este mundo, se mueve a su vez en lo relativo y practica también una moral relativa. En ella se mezcla el trigo con la cizaña, los justos con los pecadores. Pero, asistida de su Rey, no pierde de vista el paradigma absoluto de la política ética orientada sobre el universal gobierno de la ley eterna. Su cometido propio afecta a los bienes espirituales que ha de promover con piedad, es decir observando el veraz culto al verdadero Dios. Tampoco ella «rescinde o destruye» la obra de los reinos terrenos. Recusa de ellos lo que se opone a la religión; en lo demás, se sirve de su orden y usa de su paz (*CD*, XX, 9).

La coexistencia entre el reino de Cristo y los reinos mundanos no está exenta de tensiones. Los imperios antiguos, incluido el romano, sojuzgaron y persiguieron a la Iglesia. La tensión, pervertida en hostilidad, se perpetúa al correr de los siglos. Su última batalla contra ella la dará el reino del Anticristo. El estado de la Iglesia en este mundo es militante. La liberación de todos los males o insidias le advendrá en el estado triunfante.

El desenlace del drama moral será la vida eterna, infeliz para los impíos, bienaventurada para los justos. Éstos se verán allí librados de temor y de miseria. Los días de trabajo habrán pasado. Su final será el día séptimo de descanso: *dies enim septimus nos ipsi erimus*. «Allí descansaremos y contemplaremos; contemplaremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He ahí lo que será el fin, sin fin ... la llegada al reino que no tiene fin» (*CD*, XXII, 30). Ese capítulo (último) de la *Ciudad de Dios* ofrece la imagen de la utopía religioso-cristiana realizada. Imagen destinada a ejercer un extraordinario poder de fascinación en la moral posterior, incluso en la de signo secular, por ejemplo, la de Bloch.

El reino de Cristo, la vida de la Iglesia, se despliega en una historia que madura por edades: de naturaleza, de ley, de gracia. Agustín acomoda esas edades a los días de la creación, convirtiéndolas en seis (*CD*, XXII, 30, 5; cf. *Ench.*, 118; *De Trin.*, IV, 1). Las mismas tienen lugar en el desarrollo de la vida moral de las personas: *a*) bajo las inclinaciones de la naturaleza —*nondum in ea praecepti capax*;

b) capaz de preceptos y leyes —*quae praeceptum iam capit, et subdi potest legis imperium*; *c*) aquella en que el espíritu viene en ayuda de lo que la ley manda, o sea la fe de Cristo con la delectación en la verdadera justicia (*CD*, XXI, 16). Ese desarrollo se acompaña por el mismo orden de fases, del que afecta a la inteligencia y la sabiduría.

> Él es quien ha dado la mente al alma humana, aunque en el infante la razón y la inteligencia se encuentren como adormecidas, como si no existieran, y han de ser excitadas y ejercitadas, con el desarrollo de la edad, para llegar a hacerse capaces de la ciencia y de la doctrina, y hábiles para percibir la verdad y el amor del bien. Con esa capacidad ya puede el hombre gustar la sabiduría y adornarse con las virtudes; con ellas, con la prudencia, la fortaleza, la justicia, la templanza, luchará contra los errores y restantes vicios innatos, y los superará, no llevado del deseo de cosa alguna, sino del sumo e inmutable bien, lo que llegará a conseguir sólo con el auxilio divino (*CD*, XXII, 24, 3).

Esa periodización agustiniana de la vida intelectual y moral adelanta, aunque en versión intuitiva, los resultados de recientes investigaciones psicosociológicas sobre el tema (Piaget-Kohlberg). Agustín aplica ese esquema a explicar su itinerario personal en *Confesiones*, así como el de la historia humana en la *Ciudad de Dios*.

8. Moral de la humanidad

A reserva de volver sobre la moral política o de los estados terrenos, pasamos a tocar la moral de la humanidad, que puede considerarse integrada en un universal orden ético.

La moral de la humanidad la expone Agustín sobre todo al desarrollar su concepción de la «ciudad de Dios». En cuanto a los elementos que integran la composición de la obra que lleva ese título depende de la tradición anterior. Fue tema particularmente socorrido entre los estoicos. Éstos interpretaban el destino humano repartido en tres edades. Una primera inocente, que los poetas cantan como «edad de oro». Sucede una edad segunda en que se pierden la sencillez y concordia primitivas. En esa edad se fatigan los hombres al pre-

sente. Es oficio de los sabios ingeniar remedio a sus males y ordenar las cosas con arreglo al ideal perdido.

Ajustándose a ese esquema concebían la moral. De una parte, animada por las exigencias del ideal, y cuya meta sería la de instaurar un orden de perfecta justicia y paz (moral absoluta); por otro lado, teniendo en cuenta las circunstancias de hecho, y considerando a los hombres y a las sociedades tales como son, atemperaban aquel ideal a los tiempos (moral relativa). La expresión más acusada de ese doble punto de vista se puso de manifiesto en su concepción (estoica) del derecho natural: derecho natural absoluto, regulador de la política en vistas a una armónica comunidad ecuménica, apoyado en un derecho natural relativo, encarnado en instituciones purificadoras de los males existentes y canalizadoras hacia los bienes ideales.

Ese mismo esquema subyace al desarrollo que preside la *Ciudad de Dios*. Aunque Agustín ofrece un nuevo planteamiento de raíz. Para ello empieza haciendo la crítica tanto de los ideales como de las instituciones del mundo pagano. La crítica de las instituciones se concreta en las del Imperio romano. Los ideales son criticados ajustando cuentas con las legitimaciones teológicas del paganismo, es decir, discutiendo la capacidad de sus divinidades y cultos para generar la paz y la vida feliz; en todo caso para ofrecer el «camino universal de liberación del alma». Los propios filósofos paganos (testigo Porfirio) admiten que ninguna secta o escuela podía presumir de ofrecer ese camino (*CD*, X, 32). Los viejos ideales, piensa Agustín, eran más dignos de respeto en el ejemplo de los hombres, sobre todo los sabios que los sustentaban, que en los dioses que los personificaban. Las legitimaciones teológicas del orden de las repúblicas se respaldaban en triple autoridad: la de los poetas en sus representaciones míticas, la de los sacerdotes y magistrados en sus liturgias civiles, la de los filósofos en sus ideaciones racionales o naturales. Ninguna de estas fuentes de autoridad merece crédito. A sus propuestas de ideal legitimador opone el cristiano. En su apoyo viene de nuevo la *vera philosophia*, que propone como sujeto de piedad y culto a Dios. Ordenándose al Dios verdadero serán virtuosas las ciudades y serán felices (*CD*, VI y ss.).

También aquí será el amor el que mueve la vida, según el bien, para la felicidad, que ahora se resumirán en la paz. El amor, peso que centra en el bien o fuerza que ordena a la virtud, puede discurrir desordenadamente, dada la condición de deterioro en que vive la

humanidad en esta edad segunda. A ella advino el hombre por el pecado, y fue excluido del estado primero correspondiente a la edad de paraíso. El amor desordenado es la *cupiditas*; el ordenado es la *caritas*. Esas dos formas de amor edifican dos ciudades opuestas en todo: una de ellas regida por el amor de Dios hasta el desprecio de uno mismo; la otra regida por el amor propio hasta el desprecio de Dios (*CD*, XIV, 28). Así se originan las dos ciudades: de Dios y del diablo o del mundo, rivales, incluso hostiles. La historia de la humanidad teje el drama cuyo argumento es el origen, progreso y fin de esas dos ciudades.

La ciudad de Dios está compuesta por los fieles predestinados a alcanzar el bien divino en la vida eterna y gozar de la felicidad aparejada a esa consecución. No ha de confundirse con la Iglesia, donde hay grano y paja, elegidos y reprobados. La ciudad del mundo es opuesta y hostil a la ciudad de Dios. La Iglesia, en cambio, es la encarnación en lo relativo de la ciudad de Dios en seguimiento del ideal absoluto.

Los reinos e imperios tampoco han de confundirse, sin más, con la ciudad terrena. En el siglo V el imperio era ya cristiano. La ciudad del mundo, opuesta a la ciudad de Dios, no era el estado imperial sino el paganismo.

En la edad primera de paraíso no hubieran sido necesarios los estados en ejercicio de dominio de unos hombres sobre otros. Pero lo son ahora. Los estados, que de suyo no son malos, no lo son al menos de derecho, están de hecho maleados, y por las mismas razones que lo están los individuos, incluso los mejores de ellos; a saber, porque confían en la verdad y la felicidad que puede obtenerse por los solos medios humanos. Los estados, y particularmente ellos, son entonces soberbios asentados en la *libido dominandi* (*CD*, XIX, 15). Las virtudes que ahí se practican no son verdaderas. En méritos de la vana arrogancia de su práctica son virtudes también vanas, falsas virtudes, vicios.

Serán simplemente malas las repúblicas que se asientan sobre la injusticia y la guerra. Muchas de las gestas de los estados del mundo pueden entenderse a esa luz. Así que las grandes conquistas de los pueblos poderosos a costa de los más débiles no son en realidad más que «grandes latrocinios» *remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* (*CD*, IV, 4). Pero, dado que una cierta justicia rige los asuntos humanos, y por ella se busca una cierta paz, puede

hablarse, al menos en alguna medida, de que las repúblicas de los hombres son verdaderas repúblicas.

Agustín discute con Cicerón el problema de qué sea aquello que hace que una república sea tal. *Res publica* se entiende como *res populi*. Y define *populus*: *Coetus iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (*CD*, II, 21, 2). El consenso en el derecho y la común utilidad hace que: *a*) un pueblo sea pueblo; *b*) no un complejo material de cosas (éstas para administradas, aquél para gobernado); *c*) el *coetus multitudinis* que constituye pueblo no esté sojuzgado por gobernantes particulares que lo dominen tiránicamente.

De aceptar esa definición, encuentra discutible que la romana *res publica* fuera realmente pueblo, ya que, apoyado en la descripción de la cosa pública que hace Salustio y que Agustín recoge, Roma vivía olvidada de los ejemplos de los mayores y de las antiguas costumbres, imperando en ella el partidismo y la tiranía. Pero, incluso atendiendo a esa época antigua de costumbres más loables, es dudoso que pueda considerarse verdadera república, ya que nunca existió allí *vera iustitia*. Se atiene, no obstante, al sentir común y transige con que pueda tenerse por república en cierta medida, y mejor administrada por los antiguos romanos que por su posteridad (*CD*, II, 21, 4). Deja ahí la cuestión para tratarla más a fondo en otro lugar. Esto ocurre en *CD*, XIX, 21. Recuerda de nuevo la definición ciceroniana, para insistir, en este caso, sobre la razón de justicia que subyace al «consenso en el derecho». Sabemos que no puede tenerse por derecho (ley) el que no sea justo. Así que *res publica* remite a *populus*; *populus* a derecho; derecho a justicia. De no haber justicia no hay *populus* ni *res publica*. Y se pregunta enfáticamente Agustín, tras definir la justicia como virtud, *quae sua cuique distribuit*: «¿Qué justicia existe allí donde el hombre es sustraído al verdadero Dios y sometido a los inmundos demonios?». A falta de justicia, la multitud asociada se reduce a multitud sometida; la utilidad común, a provecho de los que mandan; el consenso en el derecho, a arbitrio del más fuerte (*CD*, XIX, 21). De dar por correcta, pues, esa definición no hubo entre los romanos república, dado que allí no hubo verdadera justicia, por cuanto no nacida de la piedad que se expresa en «verdadero culto al verdadero Dios». Agustín establecerá de nuevo, a este propósito, como Dios verdadero al cristiano (*CD*, XIX, 22). El pueblo justo, como el individuo justo, viven de la fe en él, que obra por la caridad. Sin justicia no existe

coetus hominum, ni *consensus iuris*, ni *communio utilitatis*. Por tanto, tampoco existe pueblo, ni república (*CD*, XIX, 23, 5).

Para salvar la razón de pueblo y república entre los romanos y demás reinos o imperios antiguos propone el santo otra definición. En ella aparece de nuevo el principio práctico universal, aunque adaptado a la vida cívico-política. Ese principio es: universal voluntad de felicidad, determinándose por los objetos a que se dirige. La definición al caso es la siguiente: *Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus*. En efecto, viendo qué cosas ama, sabremos la clase de pueblo que es. Mejor, si ama cosas más elevadas y peor si más bajas. Según esta definición, Roma es pueblo y república. Lo dicho de Roma puede extenderse a griegos, egipcios, babilonios. Aunque se trata de repúblicas terrenas, que pueden no negar los bienes del pueblo de Dios ni el amor que asocia a éste, pero no son animados por el amor de Dios, ni alcanzan los bienes que de Dios derivan. Al negar la obediencia a Dios (*CD*, XIX, 24), aunque aparentemente rija el alma sobre el cuerpo y la razón sobre los vicios, el régimen no es recto, ya que el alma misma no sirve a Dios. Por lo tanto no se da ahí verdadera justicia, ni el resto de las virtudes son tales, sino más bien vicios. *Proinde virtutes, quas sibi habere videntur, per quas* [*mens*] *imperat corpori et vitiis ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes*. «No se encuentra en el hombre, sino sobre el hombre, lo que hace al hombre vivir felizmente» (*CD*, XIX, 25). Se repite así, en efecto, aplicado a los pueblos, lo que, como razón de la filosofía, se establecía para los individuos: la vida feliz. Es feliz quien tiene lo que quiere, siempre que se quiera lo bueno. Lo bueno ha de ser *bonum omnis boni*. Es decir, Dios. Sólo el que tiene a Dios es feliz (*BV*).

Con esto Agustín implanta de nuevo la cuestión en el terreno de las «dos ciudades». Éstas conciernen a dos clases de gentes, entendidas con significado místico.

> Una de ellas vive según el hombre, la otra según Dios. Las hemos denominado también místicamente dos ciudades (*quas etiam mystice appellamus civitates duas*), esto es, dos sociedades de hombres: una de ellas predestinada a reinar eternamente con Dios; la otra, a sufrir eternos suplicios con el diablo (*CD*, XV, 1, 1).

Pero no ha de entenderse que esa consideración mística o *sub specie aeternitatis* anule la que concierne a este mundo, que hemos de interpretar *sub specie temporis*. Aquélla corresponde a la «historia profética», ésta cae dentro de la historia fáctica. A este último respecto, las repúblicas o pueblos gozan de una cierta paz, que no ha de ser vilipendiada. El pueblo fiel ha de usar de esa paz durante su peregrinación, común a los buenos y a los malos. Jeremías, anunciando a los judíos la cautividad de Babilonia, les amonestaba a sufrir la prueba con paciencia y a orar por aquella ciudad (Jr., 29, 7). También san Pablo amonesta a la Iglesia que ore por los gobernantes (I *Tm*, 2, 2).

Las dos ciudades «místicas» son hostiles una frente a otra. Sus destinos son eternos. El justo no puede transigir con la obra del diablo y los suyos. En cambio, transige con la obra de los principados políticos. Los reinos de este mundo no pasan de mundanos, pero desempeñan funciones necesarias para el hombre en su estado actual de peregrinación. Se introdujeron tras el pecado y tendrán su razón de ser a lo largo de todo el transcurso de la historia.

La ciudad terrena tiene aquí en el mundo su bien; ella misma es un bien, y en su género el mejor. Su bien es la paz que, al menos en cierta medida, establece. También la paz es don de Dios. Aunque si no se ordena a la de la ciudad eterna no servirá más que para salir de una miseria siendo presa de otras más miserables todavía (*CD*, XV, 4).

La provisión a la libertad de esa miseria es la que atiende Cristo instaurando la Iglesia. La urgencia de la salvación como empresa resolutoriamente importante para el hombre deposita en la Iglesia los poderes espirituales para conducir a ese fin. En el ejercicio de ellos obrará enseñando la doctrina de salud, pero también corrigiendo a los desviados. Agustín empezó adoptando criterios tolerantes, recusando la aplicación de la fuerza en la obra de edificación moral y religiosa. Con el tiempo, y ante la obstinación de los mal encaminados, termina encontrando útil su empleo (encomendado al poder temporal) para reducir a los malos. Hay que tener en cuenta que defendía esa tesis convencido de que la verdad y la justicia eran una, y que se hallaban profesadas en el credo y la moral cristianas. No sería nunca lícito obligar por la fuerza a la conversión. A los fieles pecadores no se les hacía mal alguno administrándoles la medicina saludable, aunque ésta fuera amarga. Obligar a los hombres a la

justicia, que conocen, pero no hacen, incluso por la fuerza, no es obra inhumana. Tal doctrina podría llevar demasiado lejos aplicada por espíritus imprudentes. Pero el peligro no estaría entonces en ella, sino en su uso. Un uso aberrante de la misma dará lugar a la doctrina y práctica posteriores que se conoce como «agustinismo político». Éste consiste en llevar la discusión de los órdenes temporal y espiritual al terreno de los *poderes* respectivos, con la tendencia a absorber en la autoridad de la Iglesia la potestad de los reinos civiles, e instrumentalizar la fuerza de éstos para conseguir los fines de aquélla. En esa tendencia se traduce a teología *política* la política *teológica* agustiniana. Todos los cristianos forman una sola república. Pero ésta no es unidad de poder, sino de misión, definida por la comunión en el amor de Dios. El factor último de unidad en la sociedad como en el individuo no es un *ordo dominii*, sino un *ordo amoris*.

II. ÉTICA MEDIEVAL

I

1. Los primeros siglos

La muerte de san Agustín (430) ocurre cuando los vándalos sitiaban Hipona. Para entonces las provincias del Imperio romano de Occidente habían sido invadidas por los pueblos bárbaros; los francos se instalan en la Galia y los visigodos en España. Roma había sido asaltada y saqueada por Alarico en 410. En 455 repiten el saqueo los propios vándalos. El emperador, con sede en Ravena, conservaba nominalmente el poder. Pero el caudillo germano Odoacro depone a Rómulo Augústulo el 476, fecha en que desaparece el Imperio de Occidente, y que suele considerarse como la que inicia la Edad Media.

Ataúlfo abriga el proyecto de instaurar un nuevo imperio gótico que sustituyera al romano. Tal idea se muestra irrealizable. Los vencedores se establecen en las distintas provincias y su aspiración, si acaso, es la de restaurar en lo posible la gloria política y el brillo cultural de los vencidos. La forma en que esto es posible resulta más bien precaria. En cuanto ello se consigue apuntan «renacimientos» en

los que grupos de estudiosos tratan de reordenar los saberes. El más importante de ellos tendrá lugar en torno al 800, siguiendo los éxitos políticos de Carlomagno y bajo su patrocinio. Pero ya en fechas anteriores ocurren fenómenos análogos, aunque de menor trascendencia. Teodorico, rey de los ostrogodos, alienta en Italia la restauración de la cultura antigua. La unificación religiosa que tiene lugar en España con la conversión de Recaredo favorece a su vez el cultivo de las letras. Pero se trata de situaciones efímeras, en las que aparecen figuras de relieve, que sin embargo no hacen época. El reino ostrogodo desaparece ante la presión del imperio bizantino, cuyos ejércitos, a las órdenes de general Belisario, toman Roma el año 536 y Ravena el 540. La monarquía visigótica se debilitó por divisiones internas y desaparece con la invasión árabe (711). Entre renacimiento y renacimiento se extienden los siglos que no sin razón han sido llamados «oscuros». Aunque no debe olvidarse el renacimiento lento y silencioso que, también con sus altibajos, tuvo lugar a través de la institución monástica.

Todo ello prepara no obstante el renacimento duradero que se manifiesta en el siglo XII y se desarrolla en la escolástica posterior. El saber escolástico se edifica sobre la puesta a contribución del legado de la sabiduría cristiana, desde los Padres de la Iglesia, de manera especial san Agustín. También cuentan personajes como Boecio o san Isidoro. Tendrá decisiva significación el reencuentro con la filosofía de los antiguos conforme se van recuperando los textos clásicos, sobre todo los de Aristóteles.

Entre los nombres que inicialmente merecen recuerdo en relación con el desarrollo de la ética deben citarse los de Boecio y san Isidoro. Boecio suele figurar como el «último de los romanos» o como el «primero de los escolásticos». Tanto él como san Isidoro encontraron amplio eco en la especulación posterior. Por otros motivos ha de tenerse en cuenta también la obra de Escoto Erígena.

Boecio (480-525) es un cortesano del séquito de Teodorico. Las intrigas palaciegas le llevarán a la muerte acusado de alta traición. Encarcelado, escribe su obra más divulgada: *De consolatione philosophiae*. En ese escrito se compendia su moral.

Boecio recoge la mejor tradición de la filosofía griega, en la que se instruyó frecuentando sus escuelas en Atenas y tal vez Alejandría. Con preocupaciones estoicas, orientadas a resolver la filosofía en saber cómo ordenar la vida, pone al servicio de esa causa los sistemas

de Platón y de Aristóteles, cuya armonía cree poder establecer al modo neoplatónico. Neoplatónica es la textura de su obra. Afirma la providencia, cuyo reflejo es el orden del mundo, pero le desconcierta el turbio curso que siguen las cosas humanas, lo que podría argumentar a base de la propia experiencia. Buscar la razón en la aparente sinrazón es el objeto de sus reflexiones. También aquí la felicidad es la respuesta a esa cuestión. En *De consolatione philosophiae* se encuentra una de las definiciones clásicas de la *beatitudo*: *status bonorum omnium congregatione perfectus* (III, 1, 3).

Pero le perturba, en efecto, ver cómo «la paz que rige los cielos no gobierna la tierra» (I, 5, 10). Aprendió de la filosofía el encomendar el gobierno de los asuntos a la disciplina de la razón (I, 4, 6-7). Fiel a las enseñanzas de Sócrates, entendía que las exigencias del deber no eran sujeto negociable (I, 4, 24). Trató de obrar con arreglo a esos principios, teniendo presente de continuo la máxima platónica de «seguir a Dios» (I, 4, 38). Confiesa haberse esforzado en practicar el bien y se encuentra tras ello, y aun por ello, envuelto en la desgracia. En los negocios de la tierra el justo se ve perseguido y el injusto premiado. Todo parece regirse por la veleidad de la fortuna. Con este problema se habían debatido ya las sabidurías antiguas. Platón lo aborda en sus diálogos. En la trágica muerte de Sócrates aparece ese mismo conflicto.

Interviene la filosofía buscando la respuesta a su perplejidad y la consolación a su desgracia. Primero aplicando «remedios blandos». El propio Boecio fue favorecido por muchos bienes en el reparto fortuito de ellos. Pero no ha de olvidarse que sobre el curso del azar domina el orden divino de las cosas. Considerado éste, y atendiendo al fin último al que ese orden conduce, no puede envidiarse la suerte de los malvados. La existencia del mal parece contradecir la existencia de Dios. Mas, ¿de dónde proviene el bien si Dios no existe? El orden del todo quedará a salvo si se muestra que la razón del bien puede triunfar sobre la del mal, o si se muestra que el mal, más que ser autónomo, es una deficiencia que cae dentro del fuero del bien. Importa al respecto tener idea clara de la clase de ser que es el hombre, de consistencia personal. Persona: *rationalis naturae individua substantia* (*De duabus naturis*, PL, LXIV, 1343).

Aquellas cosas que da o quita la fortuna no hacen la felicidad. Ni la riqueza, ni el prestigio, ni el poder. Éstos son bienes que veleidosamente vienen o se van. No es sensato quejarse de que la

fortuna se porte como quien es: haciendo girar su rueda y deleitándose en ver cómo «sube lo humillado y baja lo ensalzado» (II, 2, 9). Aceptar lo fortuito como tal es ya una primera cura. En materia de fortuna «nadie está contento con su suerte». Es el momento de aplicar el «remedio duro», que enseña a sobreponerse a lo cambiante y azaroso y trascender a lo permanente y firme. El hombre ha de buscar la felicidad dentro de sí mismo, en la integridad interior, un bien que no puede sernos arrebatado (II, 4, 23).

Para que sea seguro, el bien ha de estar en manos del propio querer y ha de poder poseerse de modo permanente a voluntad (III, 12, 17-18). Esa vía conduce a Dios en quien se realiza de modo perfecto la definición de felicidad (III, 10, 7; 23, 25). La felicidad coincide con el sumo bien y último fin (III, 2, 13 y 20); asimismo con la unidad, «la unidad y el bien se identifican» (III, 11, 9). El bien es «lo que todos desean», y «es el fin universal» (III, 11, 38 y 41). La prosecución de ese fin lleva a la felicidad, por tanto a Dios, con quien aquélla se identifica. La vida moral, que orienta a Dios, integra al hombre en un proceso de deificación (III, 10, 23-24). «Dios es la felicidad misma» (III, 12, 10). Participación de la felicidad divina ha de ser la humana. El deseo de felicidad es el universal práctico, que, satisfecho, da a la vida sentido. Boecio se hace así eco de san Agustín en una doctrina que éste recoge de Marco Tulio y en la que vienen a coincidir los estoicos, Aristóteles y Platón. La presencia del mal en el mundo, en perspectiva de Dios, todo bondad y comunicador de bien, se entiende al modo neoplatónico como deficiencia o privación. También defiende la libertad contra la objeción de quienes la ven incompatible con la presciencia divina. La previsión infalible del obrar del hombre no lo convierte en necesario; los actos libres son previstos como libres. La moral es solidaria de una teodicea.

Boecio pasa a ser autoridad para los siglos posteriores. Sus escritos, no sólo el comentado, sino los teológicos y lógicos, así como sus manuales de Artes, encontraron en su amigo Casiodoro (*c.* 480-575) un fiel depositario. Su cauce de transmisión serán los monasterios. Hasta el siglo XII fueron fuente primaria para el conocimiento de la filosofía griega, que el propio Boecio conoció de primera mano, tradujo en parte y comentó.

En la función transmisora del saber antiguo a los siglos medios le cupo a Isidoro de Sevilla (570-636) un importante papel. Su obra es la de un compilador que recoge los conocimientos de su época para ponerlos al servicio de la instrucción cristiana.

No va a beber en las fuentes de cuyos textos no disponía y carece de talento especulativo. Pero, con buen sentido práctico, reúne y clasifica la enciclopedia del tiempo. Lo que le falta en densidad filosófica lo suple con lo extenso de su erudición.

El capítulo de la moral fue uno de los que iban a nutrirse de sus fórmulas, particularmente en el campo jurídico. El legado que él transmite, a este respecto, procede de la tradición jurídica romana. Tendrá sobre todo presente la orientación dada por san Agustín a los problemas de la práctica. Las obras que interesa conocer son: *Sententiarum libri tres* y *Etymologiae*. Particularmente en esta última intenta proporcionar al pedagogo cristiano la masa de saber útil para la mejor inteligencia de la Escritura. Su interés por los más variados campos de la cultura no se ordena al cultivo de ésta en forma autónoma, sino a la edificación espiritual. No otro propósito tendrán continuadores de su obra como Beda el Venerable (672-735); Rabano Mauro (*c.* 776-856); los promotores del «renacimiento», de la corte de Carlomagno, principalmente en torno a la figura de Alcuino (735-804).

La preocupación moral de san Isidoro aparece en la definición que transmite de filosofía: «conocimiento de las cosas humanas y divinas unido al deseo de llevar una vida buena» (*Etym.*, II, 24; VIII, 6, 1). Recoge en ese lugar la división de la filosofía en natural o física, moral o ética y racional o lógica. La ética trata de las costumbres o del *ordo vivendi*. Sócrates fue el primero en orientar su estudio a la moral, es decir, a corregir y ordenar las costumbres mediante las cuatro virtudes del alma: la prudencia, que distingue lo malo de lo bueno; la fortaleza, que soporta ecuánimemente las adversidades; la templanza, que frena las concupiscencias; la justicia, que distribuye a cada uno lo suyo según un juicio recto. Sin solución de continuidad une a esa tripartición de la filosofía la que la divide en especulativa y práctica; denomina a esta última *actualis*, que divide a su vez en tres: moral, dispensativa y civil; y que define: la moral ordena la vida honesta y la virtud; la dispensativa dispone sabiamente el orden de las cosas domésticas; por la civil se administra cuanto es útil a toda la ciudad. En ese parágrafo (II, 24)

se recogen, como puede verse, los elementos de la tradición filosófica, tanto platónica como aristotélica.

Otros textos miran a la moral civil. Divide la ley en divina y humana; la divina remite a la naturaleza; la humana a las costumbres. La división se traduce por *fas* y *ius*. El derecho define lo justo y consta de leyes y costumbres. Toda ley ha de estar fundada en razón. Será pues ley lo establecido por la razón, pero acorde con la religión, conveniente con la doctrina y provechoso a la salvación: *lex erit omne iam quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat* (V, 3).

En la división del derecho sigue la tripartición de Ulpiano, recogida en las *Instituta. Ius autem naturale* [*est*], *aut civile, aut gentium.* El derecho natural deriva de la naturaleza y es común a todos los pueblos. Derecho civil es el que cada pueblo se establece. El derecho de gentes tiene vigor en casi todos los pueblos: *eo iure omnes fere gentes utuntur*; es el que regula, por ejemplo, guerras y tratados (*Etym.*, V, 1-6). Conocida es su definición de ley:

> La ley será honesta, justa, posible, acorde con la naturaleza y con las costumbres de la patria, apropiada a lugares y tiempos, necesaria, útil, también clara ... dictada en beneficio común de los ciudadanos y no en provecho particular (V, 21; cf. santo Tomás de Aquino, *STh.*, I-II, 95, 3-4).

Lo que ocurre en el campo del derecho se aplica al de la política. Isidoro transmite a la posterioridad nociones que toma de la sabiduría cristiana y pagana. Define al «pueblo» siguiendo a Cicerón: «multitud humana asociada en conformidad con un derecho en que todos están de acuerdo y con una concordia colectiva» (*Etym.*, IX, 4, 5). Entiende el derecho fundido con la moral. El orden político ha de fundarse y ser expresión del orden moral. Los creadores o defensores de la ley y el derecho lo son con título legítimo si ellos mismos son justos (*Etym.*, XVIII, 15, 6). «El nombre de "rey" se posee cuando se obra rectamente [el nombre de rey le viene de regir], y se pierde cuando se obra mal (*Etym.*, IX, 3, 4).

La dominación política ocurre tras la insubordinación del hombre respecto a Dios por el pecado. En el estado caído no son injustos los órdenes políticos. El poder viene de Dios y ha de ser ejercido según el plan divino. Los reyes y príncipes tienen por oficio dictar

leyes y hacerlas cumplir. El poder de los gobernantes ha de estar siempre al servicio de los gobernados. Apartarse de esa norma los convierte en tiranos. El ejercicio tiránico del poder no legitima la insubordinación. Quiere que los reyes sean dechados de virtud, para que los súbditos se miren en ellos como ejemplo a seguir. Es de justicia que el príncipe obedezca las leyes. Éstas limitan su poder, que ha de ejercerse con justicia, dentro de la ley, para el bien común.

La Iglesia en la monarquía visigótica se encontraba íntimamente ligada al Estado. La intervención de los reyes en asuntos eclesiásticos era práctica admitida, aunque la confusión se descartara en la teoría. Isidoro admite la intervención del poder civil para imponer la disciplina eclesiástica cuando no tiene éxito la predicación. El reino espiritual progresa poniendo al servicio de sus fines la fuerza de los principados terrenos. El recurso a ese poder se limita no obstante al caso de necesidad. Desautoriza en cambio la aplicación de la fuerza para obligar a abrazar la fe. A este respecto censura al rey Sisebuto por su edicto forzando a los judíos a la conversión. Por otra parte también los príncipes están sometidos a la disciplina religiosa. Sus leyes han de ser expresión de la fe cristiana y dirigirse a preservar las costumbres y prácticas que esa fe impone (*Sent.*, III, 47-51).

El legado de ideas morales que transmiten autores como los que acabamos de considerar da frutos más reflexivos a partir de finales del siglo XI y a través del renacimiento del XII. Los artífices de esa reflexión son figuras como Anselmo de Canterbury o Pedro Abelardo, el movimiento platónico de Chartres o el místico de la Abadía de san Víctor. La historia de la ética ofrece, a lo largo de todo ese período, una imagen llena de lagunas, pero en continuidad de fondo. Los autores cristianos se benefician de los resultados obtenidos por la filosofía pagana, pero su significación se transforma, tanto en el modo de comprender el sujeto como el objeto moral. En cuanto al sujeto, se acentúa el papel del acto voluntario haciendo girar la vida moral sobre el agente libre. En cuanto al objeto, el *honestum* de la filosofía se identifica con el *bonum* trascendente, o sea con Dios.

En el intermedio, una figura como la de Juan Escoto Erígena (810-*c.* 877) ocupa un puesto singular. Se instala de entrada y de lleno en un punto de vista metafísico. Las coordenadas de esa metafísica son cristianas, pero piensa las nociones religiosas tomando impulso en la filosofía neoplatónica. Un neoplatonismo que pasa por

su cristianización en los Padres griegos y en san Agustín y de modo especial en el *Corpus dionysianum*, que él tradujo (o retradujo) al latín. Su regla de verdad es la Escritura, pero viendo en ella plasmada una visión del mundo reflejo de la razón absoluta. Apoyándose en san Agustín piensa que «la verdadera filosofía es la verdadera religión». Acepta asimismo por regla metódica el verso de Isaías (VII, 9): *nisi credideritis, non intelligetis*. Tras admitir ese principio avanza audazmente por el credo cristiano, sin tomar en cuenta autoridad alguna que coarte la intelección racional. Su punto de partida es el todo abarcante de Dios y el mundo, que él designa como Naturaleza. En la reflexión metafísica sobre ese todo, no distinguida de la teológica, queda incluida la moral.

Su obra fundamental lleva el título *De divisione naturae*. Naturaleza es la totalidad de lo existente. El eje explicativo es la creación, lo que no deja de ser significativo. Los momentos que marcan la «división de la naturaleza» se ordenan en cuatro fases, que explican el egreso y regreso (*exitus-reditus*) de cuanto procede de Dios y su vuelta a Dios. Esas cuatro fases son: Naturaleza creadora no creada; creada y creadora; creada no creadora; no creada ni creadora. Denominaciones que corresponde a: Dios Origen y Principio; mundo inteligible; mundo sensible; esencia divina que resume todo lo existente.

El destino humano se entiende comprendido dentro de ese proceso. La obra del hombre se integra en la de la Naturaleza (creada no creadora). El bien y el deber coinciden con el ser, entendido éste a la vez como principio explicativo y discurso de sentido. Define al hombre (cuya excelencia subraya) como «noción intelectual formada eternamente en la mente divina». El «fin del viaje» de la existencia será feliz, lo que libera al destino humano del dramatismo que revestía, por ejemplo, en san Agustín. El fin del viaje es la «deificación».

Los expositores han encontrado en esa visión un panteísmo al menos germinal que, sin embargo, no se aviene con las formulaciones expresas del propio Erígena. Se ha emparentado esa concepción con la expresada en sistemas filosóficos como los de Spinoza o Hegel. La diferencia queda marcada por el hecho de que el autor medieval es un sincero creyente que se mueve dentro de la fe cristiana. La fe de Spinoza es secular y su Dios o Naturaleza se confunden con la razón. La versión que del cristianismo da Hegel queda igualada al proceso inmanente de la historia del Espíritu.

La correspondencia de las fases indicadas con las hipótesis plotinianas es visible. Pero se entienden al modo dionisiano y dependiendo de la Biblia.

Más claramente que el neoplatonismo, Escoto profesa una filosofía en la que se afirma el valor religioso de la razón. En la exposición *De divisione naturae* se diferencian dos aspectos: el relativo a la estructura del ser y explicación de la realidad y el concerniente al destino del alma. Ambos aspectos están íntimamente unidos. El aparente racionalismo del primer punto de vista, de suyo ajeno a las cuestiones de sentido, se subordina al aspecto segundo, que atiende a la salvación del alma. De ese modo el emanatismo necesario, impersonal y ahistórico de los filósofos se adapta al proceso providente y designios de voluntad del teísmo cristiano. Erígena se opuso al predestinacionismo que, a través de Gotteschalk, radicalizaba una tendencia agustiniana, anulando la obra voluntaria en la economía de la salvación.

2. Moral monástica

La práctica ascética es una constante de la historia humana. El metódico ejercicio de la misma ha venido asociado en todos los tiempos y culturas a la voluntad de perfección moral o religiosa. En el cristianismo, desde fechas tempranas, se producen ejemplos de fieles que buscan la perfección por esa vía para, a través de ella, realizar el ideal evangélico. La razón profunda de ese hecho ha de buscarse en el hombre mismo, constitutivamente moral y religioso. Pueden darse circunstancias externas, no obstante, que favorezcan esa tendencia.

Entre esas circunstancias se han señalado: *a*) La merma de fervor religioso que se sigue del ingreso en la Iglesia de masas sin espíritu: el ascetismo, sobre todo el organizado, sería la voz de denuncia de la vida religiosa común mundanizada. *b*) También se ha interpretado su nacimiento como sustitución al martirio, cuando el entusiasmo heroico de la fe, con el cese de las persecuciones, queda sin objetivo; y, a la inversa, como huida de las ciudades al arreciar las persecuciones a partir del emperador Decio. *c*) Se piensa igualmente en determinadas antropologías dualistas que llevan a establecer clases naturales de hombres, unos psíquicos y otros pneumáticos, dispuestos

para formas de vida diferentes. *d)* Bajo otro aspecto, sería expresión de la protesta contra el monopolio de la piedad por el sacerdocio oficial, en nombre de la conciencia individual; o protesta contra lo institucional en nombre de la religiosidad espontánea.

Las circunstancias aludidas pudieron tener algún peso en la génesis del ascetismo, en lo que se refiere al momento y lugares de implantación, pero viendo la causa última del fenómeno en la condición ético-religiosa del hombre.

Ello es que el eremitismo prospera en Oriente desde el siglo III. Para el IV se encuentra establecido el cenobitismo, que, a finales de la centuria, se extiende por Occidente. Héroes de esa aventura son los eremitas san Pablo o san Antonio (251-356). El primer monasterio lo organiza san Pacomio († 346). Promocionan su expansión figuras como san Jerónimo, san Basilio, san Agustín... Será decisiva la intervención de san Benito (480-543) y las comunidades que viven bajo su regla.

La cultura, durante los primeros siglos de la Edad Media, hasta el XII, tiene su casa en los monasterios y se difunde desde ellos. Es una cultura definidamente consagrada a la formación de los propios monjes y a la educación en la vida cristiana de los fieles que en ellos encuentran guía espiritual. Cultura orientada a la práctica de las virtudes cristianas y a ejercitar las almas en su elevación a Dios, será eminentemente moral y religiosa. La ética, desarrollada ahí con detalle, al menos en algunos de sus aspectos, no puede pretenderse que reciba la forma de tratados filosóficos. Es obra de moralistas, no de teóricos de la moral. Relevante figura al caso es la de san Gregorio Magno (540-604).

La ética, dentro de la tradición monacal, se resumiría en cumplir la ley cristiana revistiéndose del espíritu del evangelio. El ejemplo de esa práctica se entendía realizado en las primeras comunidades de fieles.

Juan Casiano (*c.* 360-435) fue uno de los primeros maestros de la espiritualidad monástica en Occidente. Influirá notablemente en los siglos posteriores con sus obras escritas para monjes: *De institutis coenobiorum* y, sobre todo, *Conlationes*. Escribe en esta última obra:

> Los monasterios perpetúan la vida apostólica, es decir, la vida de la Iglesia primitiva, congregada en torno a los apóstoles en Jerusalén. Los fieles que cultivaban en sí el fervor apostólico aban-

> donaron las ciudades para vivir, lejos de la contaminación del mundo, el ideal de la comunidad apostólica (XVIII, 5).

Dejando aparte lo de la contaminación del mundo asociado al abandono de las ciudades (apostilla de Casiano a su cuenta, pero punto que tendrá importancia respecto al desarrollo ulterior de la vida claustral), conviene anotar que justamente ese ideal apostólico fue el que inculcó san Agustín a los religiosos de sus fundaciones. Su Regla, que tanta difusión estaba llamada a tener, comienza así:

> Lo primero por lo que os habéis congregado en comunidad es para que habitéis en la casa unánimes y tengáis una sola alma y un solo corazón hacia Dios. Y no tengáis cosa alguna como propia, sino que todo sea de todos; y el prepósito distribuye a cada uno de vosotros el alimento y el vestido, no igualmente a todos, porque no tenéis todos iguales fuerzas, sino a cada uno según su necesidad. Pues así leéis en los *Hechos de los Apóstoles*: «Todas las cosas les eran comunes y se distribuían a cada uno según su necesidad» (*Hch.*, 4, 32 y 35).

San Benito inculca desde el primer capítulo, también de su Regla, el carácter comunitario del género de vida que desea establecer, diferenciándola de la de otras clases de «monjes», que, siguiendo a Casiano, clasifica en anacoretas, sarabaítas y giróvagos. El rechazo de las dos últimas es expreso. Respeta la primera, en la que él mismo se había ejercitado, pero quiere para sus fundaciones la estabilidad del cenobio. Su ideal se orienta directamente a la perfección evangélica.

Este rasgo no dejará de tener consecuencias. La espiritualidad benedictina cultiva con idealismo el seguimiento directo de Cristo. En contraste, la que se deriva de la Regla agustiniana parte de una forma concreta de estar realizado ese ideal: las comunidades cristianas del tiempo de los apóstoles. Éstas son ya una encarnación de la vida cristiana, en la que se cuenta con los demás y con sus necesidades. En aquel otro idealismo el monje se centraba en vivir para él, respondiendo al consejo que, andando el tiempo, san Bernardo dará a sus religiosos: «sé concha, no canal». Por otra parte, las fundaciones benedictinas responden a un espíritu de diáspora, creando comunidades centradas en sí mismas, lejos de las ciudades. Las fundaciones que siguen el espíritu de la Regla agustiniana nacen den-

tro de la sociedad, buscando implantar en ella la forma de vida perfecta que ejemplifican los apóstoles. El perfeccionismo idealista del primer caso revive en las órdenes religiosas de orientación primordialmente contemplativa. La escuela de perfección de las segundas ingresa en el *curriculum* de la perfección a través de la vida activa. En esta dualidad hay muchos grados, como puede suponerse. La toma en cuenta de la contemplación y de la acción —oficios de María y Marta— en el régimen de las comunidades aparece en toda ocasión. La diferencia se encuentra en las prioridades, que, aunque con frecuencia sutil, marca dos direcciones del mismo impulso de perfección. En el desarrollo subsiguiente se volverá sobre algunas de las indicaciones aquí adelantadas.

3. «Santos» y «filósofos»

La Iglesia entra en el siglo XI internamente desmoralizada y externamente sometida al arbitrio de los poderes temporales. Diversos papas acometen la obra de reforma, trabajando por la independencia del fuero eclesiástico y la reglamentación canónica de la vida cristiana. Desde Gregorio VII (1073-1083) hasta Inocencio III (1198-1216) se consolida esa obra, uno de cuyos episodios más salientes es el de la «lucha de las investiduras». El proceso no se realiza sin riesgos. La unidad del pueblo creyente propugnada de acuerdo con el viejo principio: *omnium christianorum una respublica est*, podía derivar en una «teocracia pontificial» o absorción de todas las funciones de la sociedad por el papado.

De hecho, la educación, tanto intelectual como moral, se encontraba en manos de la Iglesia, en las escuelas abaciales o catedralicias. La cultura recibirá ahora un impulso más coordinado y bajo tutela eclesiástica. Se reafirma la teología como «ciencia reina», organizada bajo la autoridad de la Escritura y la tradición de los santos Padres. Particularmente, el siglo XII estará dominado por el prestigio doctrinal de san Agustín, como «agustinismo espiritual» en la formación cristiana y «agustinismo político» en la institucionalización de la Iglesia.

Sin embargo, al mismo tiempo se produce un pensamiento más liberal, que, aunque con la misma inspiración, busca el apoyo de la

razón para explicar la fe y mantiene la distinción entre las competencias de los poderes espiritual y temporal.

Portavoces de la primera de esas tendencias son personajes como san Pedro Damián y san Bernardo. El primero proclive al «agustinismo político»; el segundo, portavoz del «agustinismo espiritual». La otra de las corrientes se inicia ya con san Anselmo y puede verse representada en Abelardo. Los primeros forman el frente de los *sancti* contra los *philosophi* o *philosophantes* con que se distinguirá al de los segundos.

La tensión entre esas dos posiciones viene de antiguo. Se reaviva en el siglo XII y persistirá acentuada en fechas posteriores. La de los *philosophi* irá recabando autonomía para el ejercicio de la razón, hasta crear una ciencia disociada de la fe, como aparece en el movimiento impropiamente conocido como «averroísmo latino» (siglo XIII). La de los *sancti*, temperada en lo doctrinal, será la inspiradora de la teología en la escuela franciscana. En lo político, la tendencia de los *philosophi*, dejada a su propia lógica, conduce a establecer la independencia de los reinos seculares. La de los *sancti* favorecerá el nacimiento de las doctrinas democráticas. Jugarán importante papel en ese proceso las facultades de Artes de las universidades, así como los legistas en las de Derecho.

La diferencia de esas dos corrientes, en cuanto a la moral, reside en que, por una parte, se acentúa el punto de vista teológico, derivado de las fuentes reveladas y apoyado en la tradición, mientras, por otra parte, aunque no se descarte la consideración teológica, se busca organizar racionalmente el mundo de la práctica a partir de una visión metafísica de la realidad.

Esas dos mentalidades se cultivan con muy diversa radicalidad. Empiezan enfrentándose en forma polémica. Se alcanza posteriormente un equilibrio. Al declinar del período la disociación se consuma.

3.1. *Tradición de los «santos»*

San Pedro Damián (1007-1072) es exponente temprano (al menos en la tendencia) del «agustinismo político». Implicado en la vida pública de la Iglesia, rebaja todo otro poder que pudiera hacerle competencia. Entiende que la Iglesia es autoridad rectora a todos

los efectos, subordinándose a ella los poderes seculares que, en realidad, si eran poderes eran sagrados. La razón de éstos, dentro de la política en que debían resolverse las demás, era la de colaborar en la obra de salvación de las almas. La Iglesia absorbía, pues, en sí todos los intereses del hombre y de la sociedad.

Admitía como indiscutible el primado de lo espiritual. El emperador quedaba, por la unción, al servicio de la Iglesia. Como «defensor de la Iglesia» se había entendido ya consagrado emperador Carlomagno. La posición, pues, de Pedro Damián es teocrática. No acepta otra definición de pueblo que la de «pueblo cristiano». No hay ciudad del mundo distinta, ni por supuesto autónoma, de la ciudad mística sobrenatural vivificada por la gracia.

Por otra parte, se opuso enérgicamente a la pretensión de los dialécticos de elevar su ciencia a tribunal de juicio sobre la realidad. Bajo esa pretensión veía encubierta la ruina de la fe y de la moral.

De todo esto se desprende la pedagogía de nuestro personaje. El cultivo espiritual debía tender a salvar el alma. La forma de vida más segura para ello era la de monje. El monje ha de estar versado en el conocimiento de la Escritura, y no tiene necesidad alguna de la filosofía. Consecuentemente, desdeña la ciencia de Pitágoras, Platón y todos los demás sabios paganos, así como la de los coetáneos suyos que, a veces intemperantemente, se daban al cultivo de la dialéctica (caso de Berengario de Tours). Sansón no necesitó más armas que una mandíbula de asno para vencer a los filisteos. Si Dios hubiera querido otra vía para salvar a los hombres que la propuesta por él (padre Damián) hubiera recomendado la difusión de la verdad cristiana a filósofos, pero la encomendó a simples pescadores. El diablo fue el primer corruptor de los hombres mediante argucias de gramática. Aprender gramática es acabar conjugando a Dios en plural. El diablo es también inventor de la filosofía. Considera desdichados a los monjes que prefieren las reglas de Donato a la Regla de san Benito.

Todo esto nos coloca lejos de las relaciones entre autoridad y razón preconizadas por san Agustín; el precio que se paga por ello es el de reducir la fe a credulidad, contra lo que el propio Agustín quería prevenirse.

San Bernardo de Claraval (1091-1153) es sobre todo un maestro de espiritualidad. Si quiere hacérsele representar el «agustinismo

intelectual» es entendiendo la inteligencia como mundo del espíritu y la disciplina toda del hombre como obra de formación. No desecha los servicios que pueden prestar los conocimientos de las artes y de la filosofía, pero los subordina a la edificación cristiana. Entiende la teología como camino de salvación, y ese camino es Cristo. Toda la filosofía se cifra en el conocimiento de Jesús crucificado. La pretensión de los eruditos, sobre todo los dialécticos, de sustituir el ejemplo, la enseñanza y la obra salvadora de Cristo por reglas de vida apoyadas en la razón humana la entiende como abdicación de la norma cristiana de vida para adherirse a la pagana. Lo definido de su posición a este respecto se manifiesta en su actitud oponiéndose a Pedro Abelardo. Acusa a éste de lisonjearse de no ignorar nada, de invadir con sus conocimientos filosóficos el terreno de la teología, vaciando a ésta de misterio. Con lo cual «en la medida que se fatiga en hacer de Platón un cristiano, da pruebas de ser él un pagano» (*C.err. Abelardi*, 4, 10). Abelardo ve en Jesucristo sólo un modelo de vida y un maestro de doctrina, evacuando así, al unísono con los pelagianos, el misterio de la redención (9, 23).

Bernardo es un monje. Su personalidad, sin embargo, desborda el marco de la vida monacal. Hombre de acción, está presente en la vida de la Iglesia de su siglo; con ello, en toda la vida de la sociedad. Los destinatarios de sus cartas dan la medida de la amplitud de sus preocupaciones y del radio de su acción. Sin embargo, el significado de su obra no ha de juzgarse por esa presencia exterior, sino por la intensidad interior, para expresar la cual elabora una doctrina eficazmente persuasiva, que frecuentemente sabe condensar en fórmulas llamadas a incorporarse al magisterio posterior.

Su enseñanza moral no es la de un teórico, sino la del sabio práctico que, instruido en las cosas humanas y divinas, conduce la instrucción hacia la edificación. Cima de su moral es la mística. Aquello que enseña lo hace con la autoridad del experimentado.

La moral y la mística tienen como punto de partida el conocimiento de Dios y del hombre. Ese conocimiento procede de fuentes bíblicas, asistidas por la doctrina de los santos. Entre éstos tendrá lugar destacado san Agustín, por supuesto san Benito y la ulterior tradición monacal, representada especialmente en san Gregorio Magno.

Bernardo insiste en poner como punto de partida el autoconocimiento.

> Aunque conozcáis todos los misterios, aunque sepáis cuanto encierra la latitud de la tierra, la altura del cielo, lo profundo del mar, con todo, si no os conocéis a vosotros mismos, seréis semejantes al que edifica sin cimientos, que no levanta fábrica, sino ruina. ... Como un montón de polvo que se lleva el viento. *Non ergo sapiens, qui sibi non est* (*De consid.*, II, 3, 6).

A este respecto es san Bernardo distinguido representante del «socratismo cristiano» (Gilson).

El hombre fue bien definido cuando de él se dijo que era «animal racional mortal»: lo mortal de él humilla lo racional, lo racional conforta lo mortal (I, 4, 7). Pero la definición que el santo prefiere es la de «imagen de Dios», procedente de la Biblia. No se interesa por otra consideración del hombre que no sea la de verle viviendo dentro de los planes de Dios. Atiende a su condición creada, mas pone el acento en la obra de redención.

La vida espiritual es camino de deificación. La imagen de Dios en el hombre se manifiesta sobre todo en la voluntad. La obra de la voluntad está ordenada a la unión con Dios mediante la caridad. La vida cristiana tiene diversos grados que culminan en la unión mística. Son diversos también los grados del amor que se corresponden con las afecciones del alma. El edificio espiritual descansa en la humildad, junto con la piedad y la meditación. La piedad es el culto a Dios. Por la meditación se purifica y ordena el alma y «el hombre se eleva a la ciencia de las cosas divinas y humanas». De ahí resulta la vida virtuosa.

Las virtudes (las clásicas de prudencia, fortaleza, templanza y justicia) se reclaman unas a otras y entre ellas existe armonía (*De consid.*, I, 7-8). Las alienta la caridad que unge de suavidad la marcha hacia la perfección, ayuda a superar el temor y la miseria y genera libertad. Hay quienes alaban a Dios porque es poderoso, otros porque es bueno para con ellos; y hay quienes le alaban simplemente porque es bueno. Los primeros obran como el siervo, los segundos como el mercenario, los terrenos como el hijo. Estos últimos representan la alabanza y el seguimiento perfectos. La conversión que lleva a la unión con Dios por la caridad no es obra ni del temor ni del interés. «Es la caridad la que convierte a las almas, a las que hace también voluntarias», es decir, libres (*Epist.* 11, 3).

El progreso en la vida moral es ordenado. Preside ese orden «la

ley eterna, creadora y gobernadora del universo». «Quien rehúsa dejarse regir suavemente por Dios se rige penosamente por sí mismo.» Cuando se dice que el justo no está sujeto a la ley no quiere decirse que no tenga ley: no se somete a la del temor y la servidumbre; le guía la dada por el espíritu de suavidad y libertad (*Epist.* 11, 4-5). La vida a voluntad y la libertad perfectas son dote de la eterna, cuando hayan sido superadas las huellas del pecado y reine la obra de la gracia. Resume su concepción del *ordo vitae*, por lo que toca a los monjes, en un pasaje de la *Epístola* 142:

> Nuestro orden es el autodesprecio, es la humildad, la pobreza voluntaria, la obediencia, la paz, el gozo en el Espíritu Santo. Nuestro orden consiste en someterse a un maestro, a un abad, en sujetarse a la regla, a la disciplina. Nuestro orden está en practicar el silencio, ejercitarse en ayunos, vigilias, oraciones, trabajo manual. Sobre todo, en seguir la vía más excelente, que es la caridad. Y en todas estas cosas, progresar de día en día, y perseverar en ellas hasta el último día.

Monje cisterciense, como san Bernardo, fue su coetáneo y amigo Guillermo de Saint-Thiery (m. 1148). Participa también en las luchas contra «filósofos» como Abelardo. El hombre es imagen creada de la Trinidad, expresada en las potencias de la moral, el entendimiento y la voluntad. La vía espiritual ha de consistir en purificar el alma de pecado y elevarse a Dios por el camino de la interioridad y del autoconocimiento, hasta hacerse transparente la semejanza divina en ella.

3.2. *Camino de los «filósofos»*

Ya entre los filósofos se distinguía la especulación teórica de la vida digna del sabio. El objeto adecuado de la filosofía era la vida feliz y no la destreza dialéctica o retórica. Séneca o Epicteto son de esa opinión, como lo es también Plotino. Quintiliano entendía la elocuencia muy de otro modo que podía hacerlo un sofista vulgar. De ahí su definición del orador: *vir bonus dicendi peritus*. Esa opinión, transformada con arreglo a las nuevas creencias, deviene tesis común del sentir cristiano. La vida feliz era para san Agustín la

única razón de filosofar. San Isidoro entiende la filosofía como conocimiento de las cosas divinas y humanas, pero «unido al deseo de llevar una vida buena».

La tensión entre esos dos factores —conocimiento racional y vida cristiana— es la que reaparece en los autores que vamos a considerar. El conocimiento racional puede presentarse como sospechoso, incluso negativo, en orden a la práctica de la santidad. Hemos visto las reservas que al respecto muestran tener los *sancti* frente a la *philosophia*. La filosofía es invención pagana que nada tiene que hacer en lo que verdaderamente cuenta, que es salvar las almas. Sin embargo, la obra de incorporar la filosofía a la economía de la santidad fue problema que se planteó a los autores cristianos desde antiguo. En el momento de renacer los estudios en la época que ahora consideramos ese problema vuelve a tener actualidad.

San Anselmo (1033-1109) piensa que los oficios de la razón no están reñidos con la economía de la salvación. La fuente de la verdad es también para él la fe. Pero es beneficioso poner a su servicio la razón. Recuerda al efecto, como lo hicieron san Agustín o Escoto Erígena, el texto bíblico: *nisi credideritis, non intelligetis*, y de él extrae la feliz fórmula que domina su método teológico: *fides quaerens intellectum*. Con arreglo a ella desarrolla su reflexión, incluso atribuyendo con optimismo a la razón capacidades discutibles. Siguiendo el mismo método trata la moral.

Recordemos que el Hiponense reclamaba profesar la *vera philosophia*. Con los filósofos dignos del nombre, también los paganos, entendía que la razón de filosofar era la vida feliz. La *sapientia* se ordenaba a conseguir la felicidad. La felicidad, así como la sabiduría, se identificaban con Dios: poseer a Dios era ser sabio y ser feliz. Sabiduría y felicidad se relacionaban como la razón de conocer y la razón de ser del todo de la vida filosófica, igual a vida religiosa, es decir, vida informada por la piedad, consistiendo ésta en rendir verdadero culto al verdadero Dios. Bienaventuranza y sabiduría están en la relación de *quo itur* y *qua itur*, de meta y camino. El camino lo anda la virtud, la felicidad es el premio de la virtud.

San Agustín afirmó con insistencia que lo que diferenciaba las filosofías era la identificación del camino. El haber encontrado el verdadero camino decidía la superioridad de la sabiduría-filosofía cristiana. Es el lugar en que se mueve la especulación de san Ansel-

mo. La audacia de la misma consistió en llevarla hasta el extremo de poder dar cuenta en términos de conocer la razón de ser, así como en términos de *sapientia* la razón de *beatitudo*. Esto no significa eliminar la fe, sino (se presume) asegurarla en «razones necesarias». La voluntad de racionalidad que aparece en su obra no es en modo alguno un naturalismo. La sabiduría de fe, dándose a razones —*fides quaerens intellectum*—, le permite concluir (o eso piensa el santo) del camino o sabiduría en que se manifiesta el Principio, el ser de ese Principio, así como de la determinación de la verdad la obra, la justicia. Su metafísica del conocimiento, que a través de san Agustín hereda de Platón, coincide con una metafísica de la realidad. Las consecuencias de aplicar ese método son claras: deja de lado el impulso poético platónico por el que se abría la especulación a los mitos, como igualmente deja de lado el trascendente Uno neoplatónico que se escondía en lo inefable. Realizar adecuadamente el programa de san Anselmo lleva dentro la tendencia de igualar el ser al pensar, tesis filosófica antigua, que, en la medida en que se acepta, induce a evacuar la experiencia específicamente religiosa, esto es la mística. El racionalismo moderno es la mejor verificación de esa tendencia. Allí donde se da validez al argumento ontológico, y se cree que con él queda cerrada la cuestión del Absoluto divino, se está en *camino* de hacer valer una filosofía por religión. Que en san Anselmo no ocurra eso se debe a su punto de partida, al implantar la filosofía dentro de la confesión de fe. Entender la fe, buscando en su apoyo «razones necesarias» no es evacuar el misterio (*Monol.*, 54).

Veamos el método aplicado a la moral. San Anselmo da por sentado que la verdadera sabiduría y la verdadera felicidad se identifican con Dios: *intelligentia intelligentiae* (*Monol.*, 47). Dios es su punto de partida, cuya existencia y esencia establece en el *Monologium* y defiende contra el «insipiente»» que duda de la realidad divina en el *Proslogium*. Dios es sede de la verdad y la Verdad misma. La creación se entiende a la luz de esa Verdad, en ella —en la criatura— participada; imitación y semejanza suya. La medida del ser y acontecer creatural se contiene en el principio *stare in veritate*. Canon de la verdad es la *rectitudo*. En el plano operativo su realización es la *iustitia*.

La base de la moral está puesta en *Monologium* y *Proslogium*. Su desarrollo se contiene en las obras: *De veritate*, *De libertate*

arbitrii. La dificultad de conjugar el dominio soberano de la verdad con el libre albedrío motiva otro de los escritos: *Concordia...*

La verdad (sea en el discurso, sea en el pensamiento) es definida como decir o pensar existiendo aquello que en realidad existe, por tanto pensando o diciendo lo que se debe pensar o decir; esto es, con «rectitud». Así pues, el distintivo y criterio de la verdad es la *rectitudo*. Pero la verdad existe también en la voluntad, y se sigue de estar en la verdad o de obrar en verdad: querer la rectitud de la verdad es querer lo que se debe. Es lo mismo obrar la verdad que obrar bien. La «rectitud es la verdad de la acción». La verdad de la acción puede ser o natural o no natural; esta última es la verdad de la acción voluntaria. La rectitud voluntaria no se rige por lo hecho, sino por hacer lo ordenado a la Verdad, canon supremo de rectitud, causa y razón de toda otra verdad y rectitud. Esto lleva a conectar lo verdadero con lo justo. Justicia es la definición de rectitud. Donde justicia se toma en el sentido amplio de lo ajustado o debido en general, no la particular voluntad de dar a cada uno lo suyo. Verdad, rectitud y justicia se definen mutuamente. La justicia moral digna de loa se encuentra en el ser razonable capaz de obrarla a voluntad, donde ha de tomarse en cuenta, junto con aquello que se quiere, la razón por la que se quiere. La rectitud de la voluntad implica querer lo recto por la rectitud misma. *Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata* (*De veritate*, 12; *De libertate arb.*, 3).

La verdad de la acción es su rectitud. Su justicia resulta de obrar lo recto por la rectitud misma. Tal es la razón de la obra moral, que descansa en la voluntad y realiza la verdad. La obra moral es desinteresada. El agente moral es libre. La libertad no se define por el poder de pecar o no pecar. Su modelo es la libertad divina. En el hombre es la facultad de la voluntad de conducirse rectamente por amor a la rectitud. Esa razón de libertad define su naturaleza, que no puede perderse. Lo contrario sería una libertad sin la razón de ser libertad. El hombre libre pudo no haber pecado. Después del pecado no pierde el libre albedrío, pero es inoperante sin la gracia. La voluntad de rectitud y justicia, perdida, no se recupera a voluntad. La voluntad para la rectitud no se puede perder, es la esencia misma de la voluntad. Ningún impedimento exterior afecta a la naturaleza de la voluntad, que será siempre voluntad. Nada ni nadie, ni Dios mismo, puede hacer desaparecer el querer la verdad-recti-

tud-justicia, porque ello equivaldría a hacer que la voluntad no fuera voluntad. O querer Dios que la voluntad quiera otra cosa distinta de la que quiso que quisiera al hacerla voluntad (*De li. arb.*, 8). Lo que la voluntad pierde lo hace voluntariamente, no a pesar suyo. Quien por librarse de morir miente, no miente por necesidad. El hombre torturado a la fuerza nunca podrá ser forzado a querer ser torturado: ... *neminem invitum deserere rectitudinem voluntatis* (*De li. arb.*, 5).

La voluntad de rectitud es en el origen un don. Usado contra la rectitud, no niega lo que es, puesto que lo hace voluntariamente, mas pierde el poder. Facultad sin poder de ejercicio, éste ha de venirle de nuevo como don, como auxilio de gracia. Querer lo que no debe es para la voluntad ser vencida; pero no vencida por un poder extraño, sino por el suyo propio. La voluntad está sobre la tentación, aunque sea vencida por ésta. Cuando la voluntad quiere el pecado traiciona la rectitud, se aparta de la justicia y queda imposibilitada para recuperarla por sí misma.

> Así como ninguna voluntad antes de tener la rectitud, puede adquirirla sin un don divino, así, una vez perdida después de haberla recibido, no puede recobrarla sin un nuevo don divino. Y juzgo que es un milagro mayor cuando Dios devuelve a la voluntad la rectitud perdida que cuando restituye a un muerto la vida perdida, porque el cuerpo, muriendo en virtud de una necesidad, no peca por no recobrar la vida, mientras que la voluntad, abandonando por sí misma la rectitud, merece perderla para siempre (*De li. arb.*, 10).

El libre albedrío de que habla san Anselmo es más bien lo que san Agustín denominaba *libertas*. Con san Agustín, es importante la distinción entre el *velle* y el *posse* sobre la que se mueve la argumentación anselmiana. El *velle* no puede serle arrebatado al hombre. Pero, queriendo el pecado, carece del *posse* para la rectitud. El *velle* para la rectitud da poder para no pecar. Traicionada la rectitud, el *velle* es esclavo y no puede no pecar. El no poder pecar espera al hombre consagrado en gracia (c. 14). El libre albedrío *a se*, no creado ni recibido como don, es atributo de solo Dios.

San Anselmo se sirve para su definición de lo moral de categorías que recuerdan al voluntarismo estoico. Lo que no depende del sujeto que obra es indiferente para la virtud. El subrayado del motivo

(querer la rectitud-justicia por ella misma) hace pensar en el formalismo kantiano. Pero la obra moral no es la de un querer vacío. La buena voluntad lo es siendo *buena*, es decir, ha de atenderse a *lo que* la voluntad quiere junto con el motivo *por el que* lo quiere (*De veritate*, 12).

La verdad y rectitud de la obra moral se caracterizan por el desinterés. La economía de salvación se inserta dentro del plan divino creador y redentor, donde, por una parte, el orden de la naturaleza se integra en el de la gracia; por otra, se excluye la pertinencia para la obra moral de la teleología eudemonista que intente derivarla o relacionarla con los intereses o tendencias naturales. La voluntad debe comprometerse con la verdad a propia cuenta. Ese compromiso es recto y justo en cuanto hecho en méritos de la rectitud y justicia por ellas mismas. Lo cual no es ningún voluntarismo, ya que el que lo justo sea justo no depende de la voluntad.

A partir de las posiciones de san Anselmo, que presentan la elaboración, si no completa, ciertamente sólidamente trabada de una ética fundamental, pueden comprenderse las doctrinas posteriores. Pedro Abelardo situará la intención en el centro mismo de su doctrina. La escuela franciscana hará del orden de la voluntad algo netamente diferenciado del de la naturaleza y de su dinámica teleológica, pero entendiendo a la vez la rectitud y la justicia dependientes de los decretos de la voluntad de Dios, con lo que se da paso al voluntarismo moral (Ockham). Por el contrario, con la recuperación de los escritos de Aristóteles, entrará en escena un intelectualismo naturalista que permite poner al servicio de la obra voluntaria el dinamismo de la teleología de la naturaleza. De ahí: la tendencia formalista existencial de la ética de Abelardo, la ética teleológica de santo Tomás y la deontológica de Escoto-Ockham.

Pedro Abelardo (1079-1142) representa una sensibilidad distinta de la que hasta ahora hemos visto expresarse. Las doctrinas expuestas tienen por autor a monjes o a gentes allegadas a la educación practicada en las escuelas abaciales. Abelardo es hombre atraído por la ciudad, aunque al fin acabe refugiándose también en un monasterio. Vale especialmente para él el dicho de que «la ciudad hace libres». Es una de las figuras que han merecido el título de «primer hombre moderno». No le seduce la disciplina y observancias en que se funda la vida monacal. Rechazando dejarse guiar por los

órdenes institucionalizados, busca el apoyo en sí mismo, en la autonomía de la razón y de la voluntad. Experto en el arte de la dialéctica, cuando quiere llevar su ejercicio al campo de la teología, bordea el peligro de nivelar a la razón el misterio cristiano. Hemos visto la oposición que encuentra en san Bernardo. Y sabemos de las condenas de que fue objeto su obra. De los sinsabores que ello le acarreó, sin descartar los que le causa su pasión por Eloísa, da cuenta él mismo en su autobiografía: *Historia calamitatum.*

A él se debe el primer escrito medieval con el título de «Ética» (*Ethica, seu scito teipsum*). La obra traduce a pensamiento su propia experiencia. Por su origen familiar orientado hacia la milicia, es ganado para el cultivo de las letras. En ellas fue un individualista. Tocó los más diversos campos de la enciclopedia de su tiempo. En todos ellos dejó huella ofreciendo planteamientos nuevos.

Esa novedad se advierte también en su *Ethica.* Por principio solamente humana, no cuenta en ella el misterio salvador de Cristo ni la acción de la gracia. San Bernardo encontrará ahí la suma de todos los errores del maestro, «nuevo evangelio y nueva fe». No obstante, el juicio de san Bernardo sobre nuestro personaje parece excesivo. También lo son los que han hecho ciertos historiadores viendo en él un librepensador, un racionalista al modo de Descartes, que en el siglo XII destruye el autorizado saber del tiempo. Gilson admite que cometió errores teológicos, pero, aunque piensa que «careció del sentido del misterio» (cosa grave en un cristiano), salva su ortodoxia. Pese a sus esfuerzos por interpretar racionalmente los dogmas, en particular el de la Trinidad, y de haber confundido la teología con la filosofía, no desechó la autoridad de la fe, profesando que la salvación viene de las Escrituras y no de los libros de los filósofos. Contra la acusación de paganizar escribe: «no quiero ser filósofo contradiciendo a san Pablo, ni adherirme a Aristóteles separándome de Cristo, ya que no hay otro nombre bajo el cielo en el que pueda salvarme» (Gilson, 1947, pp. 280-281). Su afirmación de la fe se contrapone al conocimiento racional. Define aquélla como *existimatio non apparentium*; mientras el conocimiento es *ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam* (*Intr. ad Theol.*, II, 3). Ulteriormente reduce esa dualidad salvando la fe en la medida que se da a razones.

Su *Ethica* empieza, sin preámbulos, a hablar de las «costumbres», que divide en vicios y virtudes, tanto del alma como del cuerpo,

entendiendo por propiamente tales los del alma. Si éstos (vicios) son morales se llaman pecados. El pecado está en el consentimiento, no en la inclinación viciosa. La moralidad radica exclusivamente en la intención. El pecado ha de distinguirse tanto del vicio como de la obra mala. El vicio del alma «no es lo mismo que el pecado, ni el pecado lo mismo que la acción mala» (cap. II). Sólo la intención hace buena o mala la vida. Fácilmente traducible por la tesis de que la buena voluntad es la única cosa absolutamente buena, con Kant. Aunque en Abelardo mala voluntad y buena voluntad se definen por relación al vicio, no al pecado; a la virtud natural, no a la justicia moral. Ni pecado ni justicia se definen por lo «voluntario» (cap. III).

Radicando la bondad y malicia morales, así como el mérito, en la intención, en el querer consentido, Abelardo considera indiferentes respecto a la moralidad las inclinaciones, incluso de la propia voluntad, es decir, las acciones que provienen de la *voluntas ut natura*. *A parte ante* de la intención hay estados físicos o psíquicos y los respectivos cursos de acción. Estados de cosas y cursos de acción que, diríamos hoy, pertenecen al dominio descriptivo del ser, no al dominio del deber, del valor y del mérito morales. *A parte post*, la ejecución de la intención, la obra, no añade moralidad al consentimiento voluntario. «La intención de cualquiera se denomina buena por sí misma, pero la obra no se llama buena por sí misma, sino porque procede de una intención buena» (caps. VII y XI). La relación entre intención y obra es análoga a la de padre e hijo: padre bueno puede tener hijo malo y a la inversa. En moral cuenta la intención, no los resultados.

> Vicio es aquello por lo cual nos volvemos propensos a pecar, esto es, nos inclinamos a consentir en lo que no se debe, haciendo algo o dejándolo de hacer. Llamamos propiamente pecado a este consentimiento, esto es, a la culpa del alma por la cual ésta merece la condenación o se hace culpable ante Dios. ¿Pues qué es este consentimiento sino desprecio de Dios y ofensa del mismo? ... Nuestro pecado es así desprecio del Creador y pecar es despreciar al Creador, esto es, no hacer en modo alguno por Él lo que creemos que por Él debemos hacer, o no dejar de hacer por Él lo que creemos que debemos dejar de hacer (cap. III).

La tentación al mal pasa por tres momentos: sugestión, delectación, consentimiento. El pecado está en el consentimiento. La su-

gestión no depende de nosotros. La delectación sigue un curso de necesidad. En las inclinaciones, delectaciones y voluntades naturales no hay razón alguna de pecado. De otro modo no podría exculparse de él a Dios creándolas. En cuanto a esas cosas se las llama pecado, ha de entenderse éste patéticamente, como pena y no como culpa, que es el sentido como Abelardo entiende el pecado original. El consentimiento del agente es requisito sin el cual no hay pecado. Aunque se entiende de varias maneras: sacrificio por el pecado, pena del pecado, pecado de ignorancia, en su sentido propio es *culpa*, consistente en el «desprecio de Dios» (cap. XIV).

Puede observarse que el escrito de Abelardo discurre fundamentalmente sobre el pecado. También y paralelamente, aunque en menor grado, habla de la virtud o la justicia. En uno y otro caso busca la esencia de su moralidad. Su ética al respecto no está desarrollada, pero afirma con insistencia el punto central que en ella tiene la intención en base al consentimiento. Implicada en el consentimiento está la libertad.

Aunque ni los elementos físicos ni las cualidades psíquicas, como tampoco los hábitos naturales, definen la vida moral, el agente de la misma, el hombre, tiene que contar con ellos, y el filósofo, aunque los ve intervenir en la obra de la vida buena (o mala), debe discernir su presencia. La mala condición o la mala voluntad van por otro camino que la acción pecaminosa. Lo mismo, a la inversa, ocurre con la buena condición y la buena voluntad. «A veces pecamos sin mala voluntad.» La mala voluntad procura ocasión de lucha y palma de victoria a quienes la resisten. «El pecado no se identifica con la voluntad.» El mérito no sigue a la voluntad, aunque tampoco requiere prescindir de ella, lo que sería imposible en la condición de nuestra naturaleza. «No es pecado desear una mujer, sino consentir en tal deseo.» Donde hay deseo allí está presente la voluntad. Lo que se dice de la lujuria extiéndase a todas las concupiscencias. Éstas no son pecados, como si el pecado consistiera en tendencias o «vicios» naturales. Abelardo se opone a cualquier contaminación del orden moral con el natural. De ahí su definición del pecado original (natural) como pena del pecado, no como pecado formal de consentimiento. Su posición se enfrenta a este respecto con la tradición agustiniana. Sobre todo establece distancias respecto al maniqueísmo (cátaros y albigenses) reavivado en el tiempo.

En cuanto a la consideración de los resultados, es decir, la bon-

dad de las obras, si bien nada importan para la justicia, son tenidos en cuenta por la prudencia. De ahí que se castigue al malhechor en atención a sus obras y no a sus intenciones. El juzgar de las intenciones queda reservado a Dios. El juicio de los hombres mira a las obras por motivos de conveniencia y utilidad. Se pone entonces en práctica un utilitarismo tendente a corregir con el castigo los males que amenazan el concierto exterior de la convivencia. Las doctrinas morales han tendido a aunar esos dos aspectos. En ocasiones han interpretado la moral en la línea del segundo, como moral de resultados. La distinción que Abelardo establece al respecto preludia el problema de las relaciones entre moral y derecho, o entre lo que la ley prohíbe por conveniencia externa y lo que el convencimiento obra por razón de conciencia.

La convicción de conciencia no se sostiene en sí misma. Tiene su medida fuera de ella, en cuanto que agrada a Dios u obra en «desprecio de Dios». Así pues, Abelardo no defiende un interiorismo errático, ni la autonomía de la conciencia. Ulterior determinación del motivo «agrado de Dios» o «amor de Dios» se encontrará en su obra teológica.

No basta para la «buena y recta intención que uno crea que hace algo bueno y que eso que hace agrada a Dios». «Una intención no debe llamarse buena porque parezca buena, sino porque además es tal como parece, lo cual sucede cuando el hombre, al creer que agrada a Dios en aquello hacia lo que tiende, no se engaña en tal creencia» (cap. XIII). La razón libra de ese engaño; con ella coinciden la ley mosaica y la evangélica.

¿Pero qué ocurre con los convencidos de obrar bien, mas se engañan en tal convencimiento? ¿Los perseguidores de los mártires y los verdugos de Cristo estarán libres de culpa, al no obrar contra su conciencia, aunque fueran malas sus obras? Los infieles, cumplidores de la ley natural, que vivan honestamente, pero sin fe, ¿alcanzarán la salvación? La obra mala que se sigue del error, la ignorancia o algún motivo no recto, no será pecado en el sentido propio de «culpa», pero se la llama también pecado. En este último sentido pecaron los perseguidores de Cristo, pero su pecado hubiera sido formalmente «culpa», si, contra su conciencia, le hubieran perdonado (cap. XIII).

Los hombres que mueren en la infidelidad no alcanzarán la salvación. Ese juicio, no obstante, puede ser mitigado, distinguiendo

entre infieles e infieles. Aquellos no cristianos que ajustaron su vida a las enseñanzas de la filosofía se acercan notablemente a los cristianos. *Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi.* En tal caso, ¿cómo podría negárseles la salvación? Incide aquí el problema de la naturaleza y mérito de las virtudes de los infieles. Abelardo adopta la definición aristotélica de virtud: *virtus est habitus animi optimus.* Si por «óptimo» se entiende el hábito conforme al *summum bonum*, merecedor de la felicidad perfecta, entramos en el terreno de la teología. Entonces, serán perfectas virtudes sólo las teológicamente cualificadas, las animadas por la caridad. Pero no niega el carácter de virtudes a los hábitos del alma adquiridos. Sólo que la calidad «óptima» de los mismos supone la infusión de la gracia, siendo éstos los meritorios ante Dios. En su *Diálogo entre el filósofo, el judío y el cristiano* admite las virtudes naturales, mas pone su definición en boca del «filósofo». Al llegar a la virtud perfecta —hábito óptimo— deja la palabra al cristiano. A reserva de pensar, conforme queda sugerido, que los filósofos acaso fueran gentiles sólo de nación no de convicción.

Puede, pues, concluirse que nuestro autor mantiene el criterio de la intención o del *bene* como definitorio de la moralidad. El *bonus* del sujeto (cualidades naturales del agente) y el *bona* del objeto son al respecto indiferentes. Depurado ejemplo de moral existencial o de intención, frente a la moral teleológica de virtudes o la moral deontológica de mandamientos.

3.3. *Tendencia mística*

Los centros de formación y expansión de la vida espiritual eran por el tiempo, como hemos visto, los cenobios benedictinos, con sus escuelas abaciales. Sus comunidades profesaban la práctica de la perfección de por vida. Los monasterios eran considerados los lugares propios, si no únicos, donde esa perfección podía tener lugar. La floración del monacato benedictino corresponde a una época que empieza a presentar signos de crisis: sociedad estática de la alta Edad Media. Los monasterios eran a la vez expresión de la vida de esa sociedad y guía de la misma. El malestar y decadencia empiezan a sentirse con los cambios históricos que sufre la duodécima centuria. Las nuevas situaciones pedían nuevas respuestas a las demandas espi-

rituales. Es cuando se acometen las reformas del monacato. No se abandona la inspiración antigua, pero sufre transformaciones que tienden a renovarla, como en la reforma cluniacense. De otro signo es la realizada por el Císter (emprendida por Roberto de Molesmes), cuya primera fundación data de 1098. Fue san Bernardo quien la afianzó.

La orden cisterciense nace del descontento que produce la vida poco austera en los claustros, con el deseo de renovar la espiritualidad mediante una disciplina más rigurosa. Ante la mundanización de los conventos, contagiados del fasto que la mayor riqueza del tiempo venía introduciendo en las cortes feudales (de paso hacia monarquías), eligen la severa sencillez en el retiro. El emplazamiento de los nuevos monasterios y su misma línea arquitectónica traducen esa voluntad. Reforma coetánea, de tendencia aún más distanciada del mundo y más rígida que la del Císter será la que lleva a cabo san Bruno fundando la Cartuja (1084). En todo caso, también en el císter, el cenobio se organiza hacia dentro, en vistas a la edificación de sus propios moradores. La máxima educativa de los monjes se resume en el dicho del propio san Bernardo: «sé concha, no canal» (*Cantar de los Cantares*, 18).

La vida espiritual orientada a la mística iba a encontrar otra dirección por ese mismo tiempo. La representan los canónigos regulares de san Agustín y su foco de irradiación fue el monasterio de san Víctor, que, significativamente, se erige en las inmediaciones de París. Se inspiran éstos en san Agustín, de quien toman la Regla. Esta Regla es un corto escrito que marca en líneas muy generales la vía de perfección. Animada ésta por el amor, ha de mantener unidos en Dios a los candidatos a la vida común dentro del monasterio. No se dictan en ella observancias pormenorizadas. De modo expreso se pone como ejemplo la vida de las comunidades apostólicas reflejada en los *Hechos*.

Esta flexibilidad y la directa inspiración agustiniana caracterizan a los victorinos. La vida monacal se hace más humana, acomodando el rigor que establecía el Císter a la debilidad de la naturaleza. Los canónigos se mostraban abiertos a las necesidades de la sociedad. Tendieron a establecer sus casas en las cercanías de las ciudades. Un texto de la época condensa su espiritualidad: «El monje rinde cuentas sólo de su alma; los canónigos también de las de los demás». La Regla de san Agustín estaría llamada a inspirar buena parte de las órdenes religiosas posteriores, como será el caso de los dominicos.

Por supuesto, inspira la restauración del monacato que fundase el propio Agustín a su vuelta a África tras la conversión.

A los canónigos regulares perteneció el maestro de la escuela episcopal de París, Guillermo de Champeaux. Pero son dos las figuras que sobresalen en la institución: Hugo de San Víctor (1096-1141) y Ricardo de San Víctor (m. 1173).

Hugo de San Víctor fue tenido como *alter Augustinus*, sumándose en él la formación humanística con la teológica. Representa una nueva corriente de la mística. «Aprendedlo todo y luego veréis que nada resulta inútil.» Empezó él mismo por practicar esa máxima. Considera saludable la instrucción en las diversas ciencias humanas. En cuanto saludables, estimula su conocimiento, aunque no por ellas mismas, con independencia de la edificación espiritual. Teniendo esto en cuenta, su actitud es generosamente receptiva. La contemplación puede encontrar apoyo en toda suerte de discencias. Él mismo redacta manuales de las artes liberales para sus discípulos. Los conocimientos de las artes se ordenan a la mejor inteligencia de la Escritura. Ésta nos instruye en todo lo tocante a la salvación. En su *De sacramentis*, donde por «sacramentos» se entiende la suma del misterio cristiano, organiza el saber de la época en torno a la creación y la redención. El conocimiento de las artes y ciencias profanas ilustra sobre la obra de la creación. El misterio redentor ha de meditarse leyendo los Libros sagrados. Si ha de aprenderse todo, no es para quedar en estudiosos. Es preciso aspirar a sabios. Aquella sabiduría que san Agustín entendía como conocimiento intelectual de las cosas eternas, frente a la ciencia que era conocimiento racional de las temporales. La visión «sacramental» del universo que ofrece el autor es una de las más insignes muestras del modo medieval de entender el mundo como libro de sabiduría, pero que ha de leerse interpretando sus formas aparentes significando sentidos latentes. La clave de comprensión de la realidad es una universal simbología religiosa.

Distingue en el saber dos campos: el de las ciencias teóricas y el de las prácticas. Éstas atienden a la disciplina de las costumbres. Recogiendo un esquema que viene de antiguo, divide la práctica o moral en individual, doméstica y política.

El hombre es el centro de la creación. El conocimiento de ésta es requerido para entender su puesto y su misión en el mundo. Al respecto (también sobre huellas agustinianas) recurre a la vía de la

interioridad. A través de ella encuentra verdades firmes como la de la propia existencia. En movimiento ascensional se eleva desde esa existencia finita y mudable, es decir, creada, a la existencia increada. Es de notar que, al llegar a Dios, le identifica en última instancia como voluntad: «la primera causa de todo es la voluntad del Creador». La consecuencia que podía esperarse es extraída por nuestro autor: «la voluntad de Dios no es justa por ser justo lo que ella quiere, sino que lo que ella quiere es justo por el hecho de ser querido por ella». Se encuentra ahí la tesis central del voluntarismo filosófico posterior. Es dudoso que con ello Hugo de San Víctor refleje el pensamiento de san Agustín, pero desarrolla una de las líneas en que llegará a ser interpretado.

Como místico, coloca la ciencia perfecta en la contemplación. Quiere que la lectura espiritual, práctica establecida por la disciplina monástica, se doble de meditación, para la que ofrecen materia las costumbres y los Libros sagrados. La meditación piadosa o devota es la oración, en la que el hombre reconoce su miseria, se purifica de ella, se entrega a la misericordia del Redentor. El camino de la oración acaba en la contemplación.

También Hugo de San Víctor entra en el debate sobre el valor de las virtudes *secundum naturam*, que él contrapone a las *secundum gratiam*. Por virtud en general entiende: *affectus mentis secundum rationem ordinatus*. Los afectos radican en la voluntad, que puede moverse según la gracia creadora o según la gracia reparadora. La creación ordena ciertos bienes naturales, que son dones de Dios; mas alcanzar esa bondad carece de valor para la vida eterna. Las virtudes en cuestión son loables, pero no meritorias. Mérito sobrenatural lo tienen sólo las informadas por la gracia reparadora. Aquellas otras, más que virtudes, son disposiciones a la virtud. Si Abelardo entendía como virtudes las adquiridas, aunque no fuesen verdaderas, al no estar orientadas a Dios, Hugo de San Víctor no menciona esa orientación, pero se debe a que no las consideraba propiamente virtudes morales.

Ricardo de San Víctor era menos dado al cultivo de las artes. Pero aventajaba a Hugo en fuerza discursiva. Tres puntos de su doctrina merecen ser destacados en relación con la vida espiritual.

En la investigación del dogma, en concreto el de la Trinidad, buscaba el apoyo en «razones necesarias», enlazando a este respecto

con san Anselmo. La reflexión sobre el misterio trinitario le condujo a formular una definición de persona —*incommunicabilis existencia*— que suponía un ahondamiento de la noción esencialista conocida desde Boecio. Esos dos puntos tienen consecuencias para la forma de comprender la práctica. Por una parte, la ascensión del alma a Dios se afianza en el conocimiento, cuyos grados nuestro autor distingue con sutileza, culminando en la contemplación. Por otra parte, entiende cada estadio de la vida interior como grado superior de pureza y libertad que modifica y supera los anteriores.

3.4. *Cultivo de «humanidades»*

En las escuelas catedralicias o episcopales se profesó un espíritu menos vinculado a la autoridad de los «santos». Sobre la discusión que corre por los siglos medios acerca del puesto que la dialéctica y la filosofía han de tener en la educación se muestran más liberales. Buen ejemplo es la Escuela de Chartres. Sus representantes profesan un platonismo del que toman las categorías mediante las que explicar los dogmas cristianos. Su máxima metódica podría ser la de san Anselmo corregida: *intellectus quaerens fidem*. El *Timeo* platónico fue ampliamente explotado para entender la creación. Mediante el recurso a la dialéctica podía elevarse por grados el alma al conocimiento de Dios, pasando por los sentidos, imaginación, razón, hasta la inteligencia o contemplación.

En Chartres se dio impulso a la especulación metafísica. Sobresale al respecto Gilberto de la Porrée (m. 1150). Sus hombres también cultivaron las disciplinas del *quadrivium*, con lo que el conocimiento interviene en la formación de una imagen de la realidad en la que se afirma la naturaleza y sus poderes. La vida moral se relaciona con esa imagen. Se prepara así una explicación naturalista que la tradición podía mirar con suspicacia, por cuanto iba en menoscabo del poder y los derechos de Dios.

Guillermo de Conches se mueve dentro del espíritu de la escuela, y es autor de un tratado de moral: *Moralis philosophia de honesto et utile*. Sus fuentes son Cicerón y Séneca. No es el primer intento de rescatar por parte cristiana la moral de Cicerón. El intento tenía un precedente autorizado en san Ambrosio (*De officiis ministrorum*). Pero el chartriense no era san Ambrosio. Se declara cristiano y no

académico. Mas, aunque afirmase que, en lo tocante a la fe y a la moral, no pretendía contradecir ni a Beda ni a los santos Padres, no deja de apoyarse en la naturaleza y sus leyes como regla sobre la que ordenar la práctica.

Dentro de la escuela de Chartres surge la tensión, existente desde antiguo, relativa al mejor camino de la *educatio*, si el de la elocuencia o el de la dialéctica. La disputa sobre ese tópico se percibe ya en la obra de Platón, poniéndose él de parte de una *paideia* por la *epistéme* (dialéctica) frente a la *dóxa*, servida por la retórica, como mantenía su émulo Isócrates. Bernardo de Chartres nos es presentado como *grammaticus*, cultivador de las letras o de la elocuencia. La profesión literaria asumirá ahí los intereses de la estoa tardía, poniendo la instrucción literaria al servicio de la vida buena.

Juan de Salisbury (1110-1180) merece ser recordado por méritos propios cuando se hace historia de las ideas medievales tocantes a la práctica. Era clérigo secular (no monje) vinculado tempranamente a los oficios eclesiásticos en Canterbury y en el entorno de Thomas Becket, cuyos infortunios y trágica muerte siguió de cerca. Fue un humanista, no un metafísico, y menos dogmático. Entiende la filosofía como integrante del saber perfecto que, para él, como para Cicerón, es la *eloquentia*. Tanto la retórica como la dialéctica, cuando se cultivan por separado, conducen a la confusión: confusión de lenguas (discurso) o confusión de sistemas. Dirigió su atención sobre todo a los problemas prácticos, considerando los especulativos, tal el de los universales, sin solución.

En el *Metalogicum* desarrolla su teoría educativa. Marca distancias respecto a los «cornificientes» (de Cornificius, supuesto detractor de Virgilio y de las artes liberales), que se pierden en discusiones verbales sembrando la confusión mediante el abuso de la retórica; también respecto a los dialécticos, que se pierden en abstracciones y sutilezas inútiles. La forma ideal de educación tiene por órganon la *eloquentia* en el sentido en que la entienden Cicerón y Quintiliano. Al efecto, recupera el valor de la lógica en el sentido amplio que le diera Aristóteles, y toma en consideración, junto con el razonamiento demostrativo, el probable (dialéctico) y el sofístico. A este respecto no dirige su admiración a Abelardo y sus seguidores. Se declara «académico».

Su campo de estudio será la ética, no la física o metafísica. Bus-

cando la persuasión más que la demostración como método, a través de la retórica en su forma noble de elocuencia, y orientado hacia los problemas de la vida del hombre más que a dilucidar los secretos del mundo, es el representante para su siglo de la vieja tradición isocrática. Su manera de pensar es obvio que tenga especial atractivo al presente cuando de nuevo se aboga por una racionalidad dúctil, apta para atender los intereses de la práctica, frente a la rigidez del pensamiento racionalista, insensible con frecuencia a esa misma práctica. En este sentido nuestro autor era para su tiempo ejemplo de lo que hoy llamaríamos un intelectual, no un científico, ni siquiera un filósofo.

La propedéutica a su filosofía eran las disciplinas del *trivium*. Esa misma filosofía la interpretaba como «amor a la sabiduría» y consideraba que debía ocuparse de la vida misma y cómo ordenarla moralmente.

Dentro de esa preocupación por la práctica dirigió su reflexión a la política. Su *Policraticus* es el primer tratado medieval sobre la materia. Las circunstancias personales de su vida, particularmente el conflicto de competencias entre Enrique II de Inglaterra y Thomas Becket, condicionan su reflexión. Ni por carácter ni por educación era espíritu integrista. Se le ha descrito como una especie de «Erasmo del siglo XII». Fiel a sus principios, buscaba armonizar la obligación de conciencia con la oportunidad política. El libro se subtitula: *De nugis curialium et vestigiis philosophorum*. Ahí se indica el contenido de la obra. Su primera parte es crítica de la vida pública de su tiempo. La segunda es doctrinal, a la escucha de la sabiduría filosófica. Bajo el primer aspecto ofrece materiales de interés para conocer la sociedad en la que vive. Bajo el segundo expone los principios morales por los que debe regirse un gobernador cristiano.

Aparece en él la imagen organicista de la república, comparada ésta en sus funciones con las del cuerpo humano. Expone en detalle los deberes del oficio regio. La legitimidad del mismo emana de la rectitud de su ejercicio. La perversión de ese ejercicio degenera en tiranía, cuyas raíces pone en «el impulso desmedido de autoconservación, el ansia ilimitada de libertad y poder». El criterio para distinguir al tirano es, pues, definidamente moral. Ante una perversión intolerable del príncipe autoriza el tiranicidio, facultando para ello a los privados, como ejecutores de la justicia de Dios. El pueblo no es sujeto político ni titular de medida alguna de gobierno. Su *specu-*

lum morale para la educación de los príncipes ha de filiarse al movimiento suscitado por la «reforma gregoriana».

Viene, pues, en apoyo de la autonomía y libertad de la *auctoritas pontificum*, disociándola de las intromisiones en su campo de la *regalis potestas*. Pero no escribe una obra polémica. Entiende que el gobierno de los hombres ha de ponerse al servicio del orden moral, en el que están implicados tanto el sacerdote como el rey. Las funciones de ambos se distinguen, mas para coordinarse y proporcionar a los hombres la felicidad. El juicio de conciencia y los principios morales tienen primacía sobre el prudencialismo político. La administración de lo espiritual se sirve del régimen temporal, no lo absorbe. La *potestas* regia es mediadora indispensable para la consecución de la *vita beata*. De ella usa como norma la *auctoritas* eclesiástica, sin oposición y sin suplantarla.

Si bien Juan de Salisbury depende en su doctrina de fuentes de la alta Edad Media, ha trasvasado a ellas las ideas de autores no cristianos, como Cicerón o Séneca. Formado fuera de la tradición de los monasterios, ve los problemas de la sociedad desde dentro de ella misma. El centro de su consideración es la *res publica*, a la que refiere su enseñanza sobre el cuerpo político.

Aunque su conceptualización de los problemas procede de la literatura eclesiástica anterior, inyecta en ellos un aire secular. En este sentido su obra es la de un «moderno». Ahonda la autonomía de la capacidad operante de la naturaleza que caracterizaba a los chartrianos y se adelanta a exponer un naturalismo político que sólo desde el siglo XIII va a contar con adecuada base filosófica. Sin embargo, no entra en sus miras la idea de una participación de los gobernados en la actividad política, que mantiene como obra de los príncipes. A este respecto no hace otra cosa que ir con su tiempo, poniéndose de parte del auge del poder monárquico, cuando aún no se ha manifestado, o no con volumen suficiente, la constitución de estamentos con fuero propio (organización corporativa, exenta constitución de las universidades, etc.). En suma, cuando —en términos acuñados posteriormente— el pueblo es súbdito, no ciudadano.

Por otra parte, subyace al ideario de nuestro autor la vieja concepción de origen estoico, según la cual el hombre habría conocido un estado primitivo de libertad y felicidad, deteriorado posteriormente por obra del egoísmo, que acarreó la necesidad de la dominación. Los maestros cristianos transformaron ese esquema con arreglo

a la enseñanza bíblica: felicidad original, miseria introducida por el pecado. La transformación tuvo por principal artífice a san Agustín. Para éste el gobierno más suave, más cercano a lo que podría llamarse «estado de naturaleza» sería el ejercido a ejemplo del pastor, no del rey. Juan de Salisbury se mueve dentro de ese clima. En el supuesto de la perfección natural, el buen gobierno sería el de jueces, como ocurrió en el pueblo judío. Los reyes dotados de aparato coactivo se siguen de la condición del hombre en su estado actual de naturaleza caída. En cualquier caso, los reyes, si han de merecer el nombre de tales, deben acomodar su dominación en lo posible al modelo de aquellos jueces antiguos. Gobernar es un «ministerio» de cuya justicia habla el bien común de los súbditos. De ahí que exija de los gobernantes el mirarse en el espejo moral de las virtudes. Nuestro autor enumera con detalle las cualidades que han de adornar al príncipe. De él pide el grado más alto posible de perfección cristiana. De modo que, si por un lado, seculariza la política, al vincularla a las directrices de la naturaleza, por otro, la sacraliza, al exigir del ministerio de gobernar la sumisión a Dios, y ser brazo ejecutor de sus planes providenciales.

La obra de gobierno ha de estar regida por la ley. Por ley entiende nuestro autor la divina y natural. Conocieron esa ley ya los autores paganos. Su manifestación clara se encuentra en la Escritura. Intérprete legítimo de la misma es la autoridad eclesiástica. El príncipe será agente de ella, subordinándose a esa autoridad, y respondiendo de su actuación ante su conciencia y su fe cristianas. Las leyes humanas han de derivarse de la justicia de aquella ley superior divino-natural. Juan de Salisbury no ofrece ulteriores criterios para enfrentarse a la eventualidad de leyes injustas y abusos de poder.

Aunque su tratado tiene por foco de consideración la potestad regia, los principios en que se apoya pueden contraerse al gobierno de la familia, incluso al que cada particular ejerce sobre sí mismo; o también extenderse al gobierno de la Iglesia.

II

1. Paso al siglo XIII

El cambio de mentalidad que se abrirá paso en el siglo XIII viene preparado desde el XII. A este último pertenecen los primeros intentos de síntesis del saber del tiempo. Dos autores ejemplifican esa novedad: Pedro Lombardo y Graciano. Las *Sentencias* del primero y el *Decretum* del segundo ofrecen condensadamente ese saber acumulado, de una parte, por teólogos; de otra, por curiales y legistas.

Pedro Lombardo (m. 1160) reviste para la moral la importancia de ordenar la enseñanza anterior a base de sus mismos textos. La disposición sistemática de los mismos se hace en clave agustiniana, de quien se toman la mayor parte, cerca de mil pasajes. Será la obra comentada por excelencia entre los maestros escolásticos posteriores. No sólo ahí, pero particularmente en ese capítulo de la moral, las *Sentencias* inyectan la «sabiduría» agustiniana en las universidades: en ocasiones, para reelaborarla dentro del espíritu del Hiponense; otras veces para estructur rla de nuevo sobre las bases de la metafísica y física aristotélicas.

Pedro Lombardo toca algunos problemas que van a convertirse en lugares comunes de la discusión moral. Merece destacarse entre ellos el relativo a la diferenciación de la moral con respecto a la física. La moral de la tradición platónico-agustiniana centraba su atención en el *bonum* como determinación soberana del ser. Estar en el ser, la verdad, el bien, eran expresiones convertibles. El orden entitativo metafísico y el orden operativo moral coincidían. La vida buena se regulaba ahí por la implantación en y la adhesión al «orden central del universo». Ese orden era definido, en nuestro caso, por la referencia de lo existente al primer principio y último fin de toda realidad, es decir, Dios. En tal supuesto, no quedaba marcada la diferencia entre la concepción metafísica y la teoría ética.

Pedro Lombardo empieza a interesarse por esa diferencia. Distingue al respecto tres clases de bien: *a*) el *bonum transcendentale* que corresponde a los actos en razón de su ser; *b*) el *bonum morale* genérico del objeto apropiado al apetito recto; *c*) el *bonum* diferenciado por las circunstancias, entre las que figura la intención o el fin. La diferencia de la moral respecto a la física empieza en el *bonum* que entra en el *genus moris*. La discusión de este punto recurre con

insistencia en los tratadistas posteriores, pasando por Alejandro de Hales a la escuela franciscana y por Alberto Magno a la dominica. En santo Tomás recibe una estructuración sistemática.

Con todo, la moral que entra en cuenta para Pedro Lombardo es la que resulta del punto de vista teológico, como puede apreciarse en su modo de entender las virtudes. Las propiamente tales son obra de Dios en el hombre, por tanto las infusas. El ingreso en la vida moral supone el libre albedrío. La acción virtuosa ha de ser voluntaria. La voluntad es buena si persigue un fin bueno. El fin de todo bien es Dios.

Sin la caridad no hay verdadera virtud. El eje vector e informador de la vida moral es la fe. ¿Qué decir, entonces, de las obras de los infieles? En los supuestos indicados, no serán obras realmente buenas, a falta de la fe y de la caridad. Nuestro autor recoge, sin embargo, una opinión innominada según la cual la conducta de un infiel procedente de la buena voluntad practicando acciones loables, como ayudar a un necesitado, sería moralmente buena, aunque no meritoria para la vida eterna.

El *Decretum, seu concordia discordantium canonum*, de Graciano, se publica en 1140. Es también una obra de recopilación textual, que complementa el saber sobre la doctrina de la Iglesia con el de su disciplina. Graciano enlaza con las fuentes del derecho romano. Recoge la asimilación secularmente efectuada del mismo. San Isidoro tiene amplia cabida en sus páginas. (Recuérdese que el hispalense había redactado ya asimismo un tratado de *Sentencias*.) En el *Decretum* la ley divina y natural se encuentran contenidas y promulgadas en las Escrituras: *ius naturale est, quod in Lege et Evangelio continetur* (I, d. 1). A la ley natural que, en expresión depurada, aparece en los mandamientos de Moisés y de Cristo, se añaden las leyes humanas. Con san Isidoro, menciona asimismo como fuente de derecho la costumbre: *humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus* (*ibid.*). Divide también el derecho en natural, de gentes y civil.

El *Decretum* se convertirá en una de las instancias conformadoras de la práctica. Se completa con codificaciones posteriores, hasta darse por constituido el *Corpus iuris canonici* a comienzos del siglo XIV, con las *Extravagantes* de Juan XXII. Ese *Corpus* será el texto de comentario para los juristas. Los teólogos le integran a su estudio, y son éstos quienes, por un tiempo al menos, precisan y

sistematizan sus contenidos fundamentales (Guillermo de Auxerre [m. 1231], Felipe el Canciller [m. 1236], Alberto Magno [1206-1280], etc.).

El siglo XIII conoce, en efecto, cambios profundos en el modo de exponer las disciplinas, y también en los contenidos de las mismas. Esos cambios acompañan a la fundación de las universidades. Las más renombradas de éstas fueron la de París y la de Bolonia. A ellas se añadieron pronto otras (Oxford, Padua, Toulouse, Salamanca ...). La Universidad de París fue en cabeza en el estudio de la teología. La de Bolonia, en el derecho. Ejercieron el magisterio en sus aulas maestros de toda procedencia. Pero fue decisivo el hecho de la incorporación a las mismas de las órdenes religiosas mendicantes, en primer lugar franciscanos y dominicos.

Estas dos instituciones religiosas llegan a la universidad animadas de espíritu diferente, que se corresponde con el ideal perseguido por sus fundadores. San Francisco se siente impulsado al seguimiento de Cristo en la simplicidad evangélica. Santo Domingo deseaba pertrechar a sus seguidores de un espíritu apostólico orientado a intervenir en la conversión de la sociedad. De la tradición monástica recoge el primero, radicadizándolo, el ideal benedictino. El segundo sigue la fórmula, adaptada a las nuevas situaciones, que habían puesto en práctica los canónigos agustinianos. Los primeros, entregados en pleno desprendimiento al seguimiento de Cristo. Los segundos, imitando la vida de las comunidades apostólicas.

Entre la *forma vitae* y la *forma mentis* de las dos órdenes existe una estrecha correspondencia, que puede expresarse del siguiente modo. La teología hasta el siglo XII, y particularmente en él, era de inspiración agustiniana. Pero san Agustín no había sido un profesor universitario. Adaptarle para la enseñanza, conforme a lo que pedía el tiempo, podía hacerse de dos formas: 1. ahondando en su *philosophia,* entendida ésta como sabiduría o suma de todo el saber cristiano; 2. pensar esa sabiduría mediante los recursos filosóficos que el momento ponía a disposición. En un caso se ponía el acento en el plano trascendente divino, dejándose iluminar por Dios mismo. En el otro se fijaba la atención en el plano trascendental (categorial) de las ideas, que llevarían a Dios, ideas por otra parte producto del ejercicio intelectual humano. Se trata de dos posiciones que no han de separarse, pero que llevan distinta dirección. En la primera domina

el impulso místico. La segunda cultiva la capacidad racional. Tendencias no disociables, será aquélla contemplativo-fruitiva y ésta, intelectivo-contemplativa. No todos los franciscanos siguen el espíritu de orden indicado, ni todos los dominicos el suyo. Pero ésas son las formas básicas de entenderse con la tradición teológica. En las dos direcciones fue reformulada en orden a la enseñanza escolar. En su primer momento representan la dirección franciscana Alejandro de Hales y san Buenaventura; la dominica, Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Antes de hablar de los autores que protagonizan ese cambio, adelantaremos unas indicaciones sobre aspectos del problema moral implicados en él.

Se trata de mostrar cómo, por una parte, las nociones morales suscitan renovado interés; por otra, el modo de estudiarlas se desplaza de un espíritu a otro, del que domina en el siglo XII —*aetas augustiniana*— al que prevalecerá en el XIII, que será *aetas aristotelica*. Teólogos también los portavoces de ese cambio, será palpable la diferencia en su modo de hacer teología. Es natural que determinados contenidos que se encontraban cómodos en la interpretación tradicional encuentren dificultades para reacomodarse dentro del espíritu nuevo. Las tensiones entre esa novedad y lo que se deja atrás marcan la fisonomía intelectual de la época.

Al fijarnos en estos puntos, nos referimos primero al rasgo más saliente de esa tensión. Exponemos después la evolución que sufre el tratamiento de ciertos conceptos morales. Finalmente tornamos al capítulo de las tensiones, que vemos reflejadas en la ética.

La moral tiene por meta ordenar las costumbres, dar sentido a la vida, salvar el alma. La ocupación única de la filosofía, al modo de entenderla san Agustín, era la vida feliz. La filosofía era una sabiduría de salvación. Pero ya hemos hecho notar que dondequiera venían poniendo su mano los razonadores encontraban los sabios al estilo agustiniano un peligro para la fe y serías complicaciones para dejar hueco a la moral. Ello había abierto el capítulo de cargos entre los *sancti* y los *philosophi*, que nos son conocidos. Los razonadores, como también hemos indicado, eran adictos a servirse de la dialéctica como órganon de elucidación de la verdad cristiana, mientras que los *sancti* preferían la vía de la elocuencia. Era por supuesto cuestión de

métodos, pero también de doctrinas. El método de los lógicos podía privar de sentido o relegar fuera de la consideración la *humanitas*, los intereses de la vida, a cuyo cultivo se enderezaban las artes, particularmente del *trivium*, resumidas en la elocuencia. Optar por la lógica, contra la elocuencia, ¿no implicaba acaso postergar la cultura que, entre los paganos, habían hecho clásica autores como Cicerón o Séneca, pero, sobre todo, no era apartarse de las letras cristianas al modo que fueron cultivadas por los padres de la Iglesia? El cambio de método podía significar el cambio de credo, convirtiéndose el ministerio de salvar almas en el magisterio de enseñar ciencias.

Séneca había escrito aquello que, frente a nuevos racionalizadores, recordará Rousseau: *postquam docti prodierunt, boni desunt* (*Ad Luc.*, 95). El saber de los maestros lógicos aplicados a la investigación racional de la verdad podía divorciar a las almas del seguimiento del bien. La depuración de la teoría vendría a ceder en menoscabo de la práctica. Eso ha ocurrido siempre que la ciencia se ha cultivado con celo indiscreto. Si los maestros expertos en las artes logicales pudieron hurtarse en el siglo XIII a las consecuencias implícitas en su posición, ello resultó de un acto de voluntad, consistente en asumir el cuerpo de la propia lógica en el alma de la fe cristiana. El modo de evitar que la ciencia racional evacuara la teología era el de elevar a la teología a reina de las ciencias (Gilson).

Que ese expediente dejaba la situación en lo ambiguo se revela en la historia del experimento razonador. Triunfarán de momento los *philosophi*. Los escolásticos alcanzan inicialmente fórmulas de compromiso que parecen salvar los escollos. Pronto se verá que quien añade ciencia, y nada más, añade sin sentido; que con la ciencia, por mucha y buena que sea, no hay modo de atender a la salvación del alma. Consecuentemente, la vida cristiana que nace de esa experiencia volverá a invocar, contra los lógicos, los servicios de la elocuencia. Los cristianos «modernos» se formarán en efecto, fuera de las escuelas, siguiendo enseñanzas como las de Tomás de Kempis, la devoción de los Hermanos de la vida común o el evangelismo de la *Vita Christi* (L. de Sajonia). Los formadores a la sazón serán «humanistas» (que abominan de la lógica y de sus maestros escolásticos) como Petrarca, Valla, Erasmo, Vives... Los tratados producidos en el siglo XIII se dejan de lado en el XV y XVI como una pesadilla. Lo que no impide que el experimento de invocar por guía a la razón —la

pura razón, y nada más— se reanude tiempo después, abriendo la *actas cartesiana*. Los riesgos que traía aparejada la unilateral dedicación a la dialéctica los había percibido, de antiguo, la conciencia cristiana. Los sabios educados en los monasterios, en particular los del císter, denunciaron ya sus peligros. La situación se agrava a medida que la dialéctica llega a ser la única de las Artes cultivadas. Hemos visto la reacción contra esa moda en figuras como Hugo de San Víctor o Juan de Salisbury. Pero los riesgos se hacen alarmantes cuando al saber formal de la lógica se añade la filosofía de Aristóteles cuyo sistema de la realidad parecía hacer ociosa la explicación que de ella hiciera la teología.

Roger Bacon (1210-1292), por otra parte conocedor del filósofo griego, es uno de los autores que, cuando cunde el entusiasmo por el Estagirita, ve con alarma los estragos que la invasión de su ciencia pagana puede ocasionar. Aboga por que la lógica no induzca a echar en olvido la gramática y el conocimiento de lenguas. Sin éstas perecen los estudios de los autores antiguos, en los que entiende contenida la sabiduría ancestral de la humanidad, que aloja las huellas de una revelación universal del Verbo. Las pérdidas que sufra esa sabiduría redundarán en detrimento de las verdades que el género humano debe conocer para orientarse a su salvación. Concede gran predicamento al caso a paganos como Séneca. El mismo Bacon expone una moral sacada de las obras del romano, que no duda en calificar como «el más sabio de los hombres», titular de una «revelación» a pocos más concedida (Gilson, 1947, pp. 401-402). Bacon no se encuentra solo al levantar la voz en defensa del *curriculum* formativo tradicional que veía amenazado. Pero, de momento, no era la suya la causa destinada a triunfar.

De la época de los monasterios se pasa a la de las catedrales. Época que coincide con el predominio de la ciudad sobre el campo en lo sociológico. En lo político se afirman los centralismos monárquicos, como igualmente el papado. En lo cultural se va de las escuelas dispersas a la *universitas*.

Las universidades influyen decisivamente en el método de enseñanza. Impartida a una demanda más plural, se ve forzada a planteamientos de rigor y a tratar los problemas con exigente racionalidad. La exposición científica es paralela a la docencia universitaria.

La invasión de textos del pensamiento clásico que ocurre por la época no es algo que suceda por azar. Se dan las condiciones históricas que permiten que el hecho exista. Pero la forma acelerada como ocurre obedece a la demanda interna de los mismos.

La nueva forma de tratar los problemas se deja sentir particularmente en el terreno moral. Es entonces cuando las nociones más importantes de la filosofía práctica reclaman atención más precisa y ello en forma continuada. Reciben, en consecuencia, una elaboración académica de que antes carecían. Entre esas nociones figuran las de libertad, moralidad de los actos, concepto de virtud, ley moral, conciencia, deber... Cada uno de ellos retiene el interés de los expositores. La forma de tratarlos se modifica al ser discutidos en las aulas. El modo de hacer de maestros como Alberto Magno o santo Tomás es claramente nuevo. Pero lo es también el de aquellos otros que, más cercanos a la enseñanza tradicional (Alejandro de Hales o san Buenaventura), han de impartir sus lecciones a un público discente heterogéneo y dentro de un clima competitivo. Resumiré aquí breves indicaciones sobre el modo de tratar algunos de los capítulos de la moral.

La *libertad de la voluntad* era doctrina indiscutida desde los Padres. La ida del hombre a Dios se entendía como una conversión o deificación; auxiliada, pero voluntaria. Esa voluntariedad era raíz de la responsabilidad y del mérito. Ni el bien ni el mal morales eran hechos naturales sujetos al yugo de la necesidad. Apartarse de Dios y apegarse a las criaturas se hacía queriendo. Hacerlo era pecado. El mal del pecado no era ninguna naturaleza, sino una deficiencia de ser, cuya explicación estaba en la voluntad. Ahí la libertad se definía en el contexto de servicio a Dios-servicio al mundo: lo primero era libertad, lo segundo servidumbre. Libertad era pues *immunitas a servitute*. Esa sería su definición negativa. Positivamente radicaba en la interna orientación a Dios. Libertad de la esclavitud al poder del mal por una parte, liberación en Dios por otra. En esos términos la había elaborado particularmente san Agustín, y así la entienden los más importantes de los preescolásticos. Para el propio Agustín la *libertas* admitía grados: la de todo hombre que espontáneamente quiere ser feliz; la del justo, ilustrado por la verdad y animado por la gracia en orden a la *vera beatitudo*; la de los bienaventurados gozando de esa *beatitudo* a entera voluntad. Su ejercicio de hecho se explicaba en relación con el drama salvífico: *posse non*

peccare del estado de inocencia; *posse peccare* del estado caído; *non posse peccare* del estado de bienaventuranza final.

Autores medievales, como san Bernardo, aunque dentro del espíritu agustiniano, distinguen ya entre la *immunitas a peccato* o *a miseria* y la *immunitas a necessitate*. Pedro Lombardo sigue a san Bernardo. Pero serán los maestros universitarios los que, no contentos con esa descripción, se preguntan por su naturaleza y fundamento. Aparecerá entonces una doble respuesta. Por un lado, la de san Buenaventura, que subraya el carácter activo de la voluntad libre, radicando su poder en ser ella misma, en ser voluntad, cuya naturaleza es ser libre. De este modo procede la explicación que cultiva la escuela franciscana, y que, posteriormente, tendrá su más definido partidario en Duns Escoto.

Alberto Magno propone una explicación alternativa, que será desarrollada por santo Tomás. Para los doctores dominicos, la voluntad es una facultad pasiva, teniendo la raíz de su libertad en la razón. Se entenderá aquí por libertad la *immunitas a necessitate qualibet*. Esta noción tomista de libertad no dejaba de ofrecer blanco a críticas graves. En efecto, si la voluntad radica en algo, o es determinada por algo, no se ve cómo pueda mantenerse libre. De hecho, los racionalizadores aristotélicos de la facultad de Artes adoptaron una posición determinista. Defendiéndose contra ella, santo Tomás introdujo distinciones que vinieron a convertirse en doctrina común. La más conocida es la que establece entre libertad de ejercicio y libertad de especificación. En los dos sentidos es libre la voluntad. Admite que el movimiento de la voluntad hacia el bien adecuado a ella, a su capacidad, es necesario. Respecto a todo otro querer se encuentra indeterminada.

Las dos explicaciones pasan al siglo XIV y, desde entonces, se repiten alternativamente en las escuelas. La diferencia entre ellas se cifra (Lottin) en decidir si la voluntad es una potencia activa o lo es pasiva. Si la voluntad es libre por ser voluntad, o si la raíz de la libertad está en la razón.

En otro lugar hemos aludido al curso que sigue al planteamiento del problema de la *moralidad de los actos*, y en primer término de dónde proviene el que entren en el *genus moris*. Las respuestas al caso acaban ordenándose en torno al *bonum morale*, haciéndolo derivar del objeto y circunstancias, con especial énfasis, entre éstas, en la intención o la circunstancia-fin (*finis operantis*). La distinta relevancia

ESCUELA DE FILOSOFIA · BIBLIOTECA · ANGEL CAPPELLETTI

concedida al objeto y al fin marcará la diferencia entre tomistas y bonaventurianos.

Paralela a esa cuestión es la relativa a la interpretación de las *virtudes*. Verdaderas virtudes, si se ordenan a Dios bajo el régimen del amor; o reconocimiento de las virtudes naturales, de estar éstas gobernadas por el criterio del fin natural debido o de la *recta ratio*.

En cuanto al capítulo de la *ley*, la teoría se debe a los maestros franciscanos. Fue determinante la obra de Alejandro de Hales, acentuando el tópico de la ley eterna. Pedro Lombardo no había desarrollado esta cuestión. De ahí que no deban buscarse exposiciones al caso en los comentaristas de las *Sentencias*. Ofrece ejemplo de ello el propio santo Tomás. Cuando este último la expone en la *Suma Teológica* respeta la división y jerarquía de las leyes de acuerdo con la doctrina admitida, pero acentúa el carácter racional de la ley, conforme aparece en la definición de la misma. Consecuentemente afirma la importancia y centralidad de la ley natural.

El estudio de la *conciencia* está ligado a conceptos conexos, como el de sindéresis. El término «sindéresis» aparece en el vocabulario moral como resultado de una defectuosa interpretación de san Jerónimo (leyendo *syntéresis* = *syndéresis* = *conservatio*, en vez de la lectura correcta, *synĕídesis* = *conscientia*: *In Ezech.*, I, 1). San Jerónimo entiende la *syntéresis* simbolizada en el águila y formando el cuarto y superior estrato anímico (*concupiscibile*, *irascibile*, *rationale*), por encima del *logikón*. De *scintilla conscientiae* habla el propio santo, que no se extingue ni en el pecador y que conserva un fundamental sentido del bien y la justicia.

La cuestión es recogida por los autores medievales y empieza a ser asiduamente tratada desde finales del siglo XII en conexión con la de conciencia. G. de Auxerre la interpreta como *ratio superior* en el sentido agustiniano. Los autores se preguntan subsiguientemente si es un hábito y a qué facultad afecta. San Jerónimo había hecho de ella una facultad. Sigue sus pasos Felipe el Canciller entendiéndola como «vestigio de la rectitud original». Para san Buenaventura es un hábito que reside en la voluntad y que él define como *naturale pondus*, eco del *amor-pondus* agustiniano. Desde san Alberto, y bajo el influjo de Aristóteles, se toma otra dirección. La sindéresis será un hábito, pero de la facultad racional. Santo Tomás sigue aquí a su maestro y fija su definición como hábito de los primeros principios

prácticos. En todos los casos se mantiene su carácter de vestigio de la rectitud de origen y salvaguarda del orden moral.

El capítulo de la *conciencia* da un paso más allá de la sindéresis. Su desarrollo cuenta con lo dicho sobre esta última y de ello depende. También las diversas formas de entender la naturaleza y la función de la conciencia giran en torno a saber si se trata de una facultad, un hábito o un acto; y si se vincula a la razón o a la voluntad.

Según Lottin, los primeros desarrollos algo precisos sobre la materia se encuentran en Felipe el Canciller, que ve en la conciencia una especificación de la sindéresis aplicando un dictado de la razón. En la escuela franciscana, san Buenaventura la concibe como hábito, aunque no de la voluntad sino de la razón práctica: viene a completar la sindéresis como hábito adquirido, al menos en parte, en analogía con la ciencia. Por parte dominica ya Alberto Magno hace de la conciencia un acto, identificado con la conclusión de un silogismo práctico; se trata, pues, de un juicio. Por su parte, santo Tomás, en la línea de Alberto Magno, entiende la conciencia como acto, no como hábito ni facultad. Pero vincula el juicio de conciencia al conocimiento. Equiparar ese juicio al de un tribunal hará fortuna con el tiempo. La sentencia de un tribunal se entiende en analogía con la ley. Para santo Tomás la ley es *ordinatio rationis*. Posteriormente prevalecerá la comprensión de la conciencia como acto, pero no siempre la versión intelectualista de santo Tomás. Enrique de Gante, uno de los críticos del Angélico, entiende la conciencia como acto de la voluntad que presta su adhesión a las conclusiones de la *recta ratio* (Lottin, 1942, II, pp. 103 y ss.).

Hemos de mencionar igualmente el *deber*. Se ha dicho que la ética de Aristóteles y, en general, de los griegos era una ética sin obligación ni deber (Brochard). En la medida en que el dictado existencial, aplicado a la moral de ascendencia agustiniana, es correcto, tampoco ahí cobra relieve el deber. El caso típico lo ofrece la ética abelardiana. Sólo cuando —también en la tradición agustiniana— la moral del *ordo amoris* se complementa con una moral de mandamientos queda implicado el deber. El aristotelismo tomista y la moral desarrollada en esa dirección se explica que deje en segundo plano la cuestión del deber: también se ha hecho notar el escaso relieve que tiene dentro de ella, como en general en toda ética teleológica (Gilson, Sertillances). Al tratar de la ley, sin embargo, el Aquinate señala entre sus efectos, por supuesto en vistas a

hacer a los hombres buenos, el «obligar»: *imperare, vetare, permittere et punire* (I-II, 92, 2). No se olvide tampoco que otorgaba a la ley, junto a la *vis directiva*, la *coactiva*. Pero no se habla ahí directamente de obligación, ni se dedica artículo ninguno al tema. Donde la noción de deber aparece clara es en la moral deontológica del franciscanismo postomista. Es en la ética moderna donde la noción toma el volumen que hoy se le concede, particularmente desde Kant. Recordemos el hecho significativo de que Suárez, que tomaba muy en cuenta el pensamiento escotista, al hacer de la ley un acto de la voluntad, entiende la obligación como la esencia de la misma: *actus voluntatis iustae et rectae quo superior vult inferiorem obligare* (*De leg.*, I, 5, 24).

Insistiré aún, por unos momentos, en lo que ocurre en ese tránsito de siglo a siglo, en los antagonismos doctrinales que aparecen y en su eco en el problema moral.

Termina el XII dejando dibujadas dos tendencias. Según la primera de ellas podría llamarse a ese tiempo *aetas augustiniana*. Según la segunda, *aetas boetiana*. La síntesis no se había alcanzado. En el mejor de los casos se trataba de una coexistencia. Los boecianos eran los «filósofos» de la situación, pero les faltaba un saber físico que complementara su saber dialéctico, cara fuerte de su filosofía. Los teólogos eran los agustinianos. Pero a éstos les faltaba una metafísica que completara su sabiduría mística, a su vez lado fuerte de esa teología.

Las consecuencias de esos planteamientos se dejaban sentir en el modo de enfrentar la moral. La tendencia boeciana podía insensibilizar para sus problemas. La agustiniana podía convertirlos en esotérica práctica religiosa.

En estas circunstancias, el contacto con las obras de Aristóteles se comprende que fuera visto como clave de solución de los contrastes entre las posiciones anteriores. En sus tratados *físicos* se podía descubrir cómo la dialéctica (lógica) adquiría carta de naturaleza en el mundo, viéndola en obra dentro de él. En sus tratados *metafísicos*, cómo la teología se ponía al habla con la razón. Por uno y otro camino podía hacerse accesible el problema del destino humano (vida moral y economía de salvación), encontrando indicaciones para resolver esos problemas (que seguirán siendo los de máximo interés del sabio) en la voz de la naturaleza, y últimas orientaciones en los prin-

cipios de la metafísica. Tal es el desafío a que tratarán de responder los doctores escolásticos, situándonos en la *aetas* que puede llamarse *aristotelica.*

2. Razón natural aristotélica

La diferencia de la escolástica del siglo XIII ha de situarse en la recuperación y traducción del *Corpus aristotelicum.* Dentro de ese *Corpus* tienen especial importancia la metafísica y los tratados físicos; para nuestro caso, los morales. Se conocía ya buena parte de los libros en cuestión a finales del siglo XII, así como parte de la literatura filosófica árabe y judía. Ahora bien, que los textos estuvieran a disposición no significa que se impusieran las doctrinas. La penetración de las mismas sólo alcanza la presencia y fuerza suficiente como para definir la nueva mentalidad en la segunda mitad del siglo XIII. Hay que tener en cuenta que la ortodoxia oficial prohibió (1210) la introducción de los libros físicos y metafísicos en la enseñanza, aunque se tolerara su lectura. Por otra parte, el influjo aristotélico fue desigual. El agustinismo tendrá numerosos adeptos, aunque también ellos adopten determinadas tesis aristotélicas o la versión que de las mismas transmitían las fuentes árabes (sobre todo Avicena).

En nombre de la disciplina científica —*epistéme*— Platón juzgaba superior su *paideia* a la que se movía en la *dóxa*, como sucedía en la profesada por su émulo Isócrates. Pero ya sabemos que la disciplina científica pierde en *humanitas* lo que gana en firmeza racional. El siglo XIII, racionalizador, envía las humanidades al exilio. El terreno que gana la lógica lo pierde la elocuencia (Gilson, 1947, pp. 400-413). Esa pérdida puede ir acompañada del desinterés por la vida y la forma digna de vivirla. La ciencia explica la naturaleza pero no salva al hombre. Lo que vamos a examinar es cómo se enfrentan con ese dilema los autores del siglo XIII. Pirmero, en los autores dominicos; después, en los franciscanos.

Lo que veremos es que se acomete la elaboración de una filosofía como disciplina científica entendiendo que ello no va en contra de la vocación de salvar el alma, antes bien contribuirá a realizar esa misma vocación. Que la empresa entrañaba peligros lo admite el propio santo Tomás. Se refiere, al respecto, a la soberbia, olvido de Dios, mengua de la piedad (*STh.*, II-II, 167, 1). No temerá, sin embargo,

acometer una empresa especulativa ordenada (*sapientis est ordinare*) *secundum rationem.*

San Alberto Magno (1200-1280) distingue, sin llegar a unir satisfactoriamente, la filosofía de la teología. En el conocimiento de la naturaleza tienen autoridad las pruebas, y éstas las dan los físicos o filósofos naturales, que conocen las cosas por causas. En lo que toca a la fe y las costumbres merece más crédito san Agustín que los filósofos.

También aquí podemos observar cómo se arranca del tronco matriz de la teología parcela tras parcela de saber, al modo que más adelante ocurrirá cuando la ciencia positiva dispute el terreno a la especulación filosófica. Aquello en nombre de lo cual la filosofía como disciplina científica va a diferenciarse de la teología es la noción de «naturaleza», o lo que en ella se resume. A este respecto dicen todo lo necesario, y de una manera clara, estas dos proposiciones de Alberto Magno: «Voy a cuidarme muy poco de aquello que dijo Beda donde no habla de la fe y las costumbres». Razón: *quia ipse naturas ignoravit.* Refiriéndose a san Agustín: *non bene scivit naturas.* Es claro que *natura* se toma aquí en sentido técnico, tal y como era definida por la física o metafísica de Aristóteles. El saber sobre las naturalezas alcanzaba a dar explicaciones buenas, es decir, por causas y en términos de prueba, también en el terreno moral. Así que ni siquiera en el capítulo *de moribus* estaban realmente versados ni Beda ni san Agustín. No que enseñaran costumbres reprobables, no que lo enseñado por ellos fuera malo, sino que no lo enseñaban bien, porque tampoco lo conocían bien. El conocimiento racional de las naturalezas lo enseñó Aristóteles. Partiendo de ese concepto se podrá explicar la ética. *Philosophiae enim est, id quod dicit, dicere cum ratione.*

Alberto es la enciclopedia viviente de su tiempo: *Vidit infinita.* Pero es Tomás el que organiza esa visión en sistema consistente. Por otra parte el aristotelismo de Alberto fue todavía rapsódico: *non bene scivit Aristotelem.* La asimilación del mismo que se manifiesta en Tomás es extensa y profunda, al menos en sus escritos de madurez. Con la particularidad de que se lo sabía dominándolo, esto es, como para estar en condiciones de señalar sus deficiencias y poder dar a sus principios nueva aplicación.

3. Santo Tomás de Aquino (1223-1274)

Recordemos cómo san Agustín fijaba la razón de la filosofía en la busca de la felicidad. En eso coincidían paganos y cristianos. También se resumía en eso mismo la sabiduría profesada por los judíos. Pero varía el camino por el que se va al encuentro con esa meta, lo que revierte en el modo de entender la meta misma. Es su manera de decir que la identificación del objeto de la filosofía —*beatitudo*— se encuentra estrechamente vinculado a otra cosa, y esta cosa es la visión que se tenga del mundo; o sea, una metafísica o una sabiduría. El pueblo judío se guiaba por la promesa mesiánica, que brindaba el bien y la dicha dentro de la historia. Los sabios griegos derivaban la felicidad del conocimiento de un principio racional rector del universo. El paradigma bajo el que ordenar la vida era allí un mesianismo profético; aquí, un eudemonismo naturalista. La economía felicitaria para el cristiano se entenderá uniendo esos dos paradigmas: pensando proféticamente el eudemonismo griego y espiritualmente el mesianismo judío. El naturalismo de los filósofos es interpretado a la luz religiosa, y el historicismo de los israelitas a la luz de la eterna verdad. El nuevo punto de vista es una economía felicitaria de salvación en Dios.

Hemos visto cómo se ha andado esa vía de salvación, que reclama para sí la garantía de verdadera y universal, desarrollando una de sus posibilidades: la que entiende la economía felicitaria como obra de un hombre que es imagen de Dios y se cumple a través de un proceso de deificación. Ese proceso, que tiene sus raíces en Dios, en él tiene su término. El camino se anda mediante una práctica de purificación y elevación del alma, que culmina en la contemplación y gozo en el todo divino, sede de la sabiduría y de la felicidad. Se minusvalora ahí lo temporal y mundano, así como se desconfía de las capacidades humanas naturales en orden a la obra de salvación. El cuerpo se salva en el alma que es su vida; el alma se salva en Dios, vida a su vez del alma. La «filosofía» al caso está por entero concebida *sub ratione Deitatis*. Filosofía y religión se identifican. El entender se mueve dentro del creer: *crede ut intelligas*.

Pero puede seguirse el camino inverso, consistente en dar forma filosófica al ideal bíblico. Ello no implica cuestionar la salvación profético-mesiánica; pero se la conecta con las condiciones naturales de la existencia, tomando por referencia otra metafísica. El proce-

so de salvar al alma se ajustará aquí a una lógica de perfeccionamiento. La filosofía al caso diferencia el conocer del creer, aunque la unidad se recupere a nivel superior. La filosofía podrá desarrollar un discurso propio, en cuanto a principios, objeto y métodos. Su punto de partida serán las naturalezas y sus capacidades de acción.

3.1. *Hombre y ética*

Una recta concepción del hombre orientará en la solución de ese problema. Tal concepción venía deparada también por los sabios griegos. El mundo está regido por la razón. Entre las facultades del hombre es la razón la facultad rectora. El hombre es «animal racional». Informado de racionalidad llevará en consecuencia sus posibilidades de vida a la perfección que le es debida según su naturaleza. La vida moral será buena si secunda el *imperium* de la razón natural. La razón tiene su medida en la razón que rige el mundo. La razón que rige el mundo, en la versión religioso-bíblica del cristianismo, es la divina. La obra de la perfección discurre bajo el orden de la divina sabiduría —*ratio divinate sapientiae*—. Preeminencia, pues, del conocimiento de la verdad sobre el deseo del bien (felicidad). La filosofía que arrancaba del principio «todos deseamos ser felices» (Platón-Agustín), arrancará ahora de este otro: «todo hombre desea conocer» (Aristóteles-Tomás). *Veritatem esse ultimum finem universi* (*CG*, I, 1). *Supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum* (*CG*, 14, 11). La razón del nuevo enfoque se argumenta fundándose en la superior inmanencia y autoposesión del conocimiento de la verdad respecto a la volición del bien (*CG*, IV, 11; *STh.*, I, 83, 3). Esa primacía alcanza hasta a Dios mismo —*intelligentia untelligentiae*— y ahí tiene su fundamento. Puesto que la verdad prima sobre el bien, y el entendimiento sobre la voluntad, es clara la consecuencia para el mundo moral: lo mandado como bueno responde a que es en sí bueno, no es que sea bueno porque es mandado. La sabiduría infinita y eterna es la razón última de la Deidad, no sobrepasada por instancia alguna ulterior, ni por el querer ni por el poder divinos (*STh.*, I, 44, 3; I, 42, 12; I-II, 18, 5; 73, 3).

Al abrir la exposición de la *Ética* de Aristóteles recuerda santo Tomás el dicho del griego al comienzo de la *Metafísica: sapientis est ordinare*. La sabiduría es la perfección del ejercicio racional, y la

razón tiene por cometido conocer el orden. El orden interesa a la razón de cuatro modos. Hay un orden que la razón no hace, sino sólo considera, describe o explica. Otra forma de orden es el que la razón, actuando, establece en su propio acto. La tercera forma de orden es *quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis*. Finalmente, el que opera en las cosas exteriores. Este último corresponde al arte. Los anteriores, a las partes fundamentales en que venía dividiéndose la filosofía: física, lógica, ética. En forma más abreviada, el conocimiento se divide en teórico y práctico. El cometido del conocimiento práctico es fundamentalmente la ética. El objeto de la ética o filosofía moral es «la consideración de las operaciones humanas en cuanto ordenadas entre sí y al fin». O bien: *subiectum philosophiae moralis est operatio humana ordinata in finem* (*In Eth.*, nn. 1-3). Divide la ética en monástica, económica y política (n. 6).

El comentario tiene presente a Aristóteles. La moral se subalterna a la psicología y estudio del alma, estudio que supone la metafísica del Filósofo.

Esa metafísica y esa física son las que no poseen los autores a los que Alberto Magno atribuye el «no haber conocido bien las naturalezas». ¿Qué hizo Aristóteles para merecer ser tenido por maestro en la materia? El Estagirita es un griego que da por supuesta la tesis de que la razón rige al mundo. Alaba por ello a Anaxágoras, que fue el primero que la expresó con claridad, aunque no fuera demasiado fiel a su descubrimiento. Esa tesis puede ser interpretada de diversas maneras. Relevante entre ellas es la interpretación platónica, al sustanciar la razón rectora del universo en el mundo inteligible, en la doctrina de las ideas. A Aristóteles no le contenta esa explicación. Todo el mundo que hay es el de las realidades concretas, las de la experiencia de nuestros sentidos, a partir del cual ha de explicarse lo ideal. Las ideas las entiende inseminadas en las cosas, no tienen subsistencia aparte. Animando desde dentro, no conformando desde fuera, las ideas dan forma al material mundano. El resultado son cosas, entes singulares o sustancias concebidas como «naturalezas». La noción de «naturaleza» nombra realidades en las que los momentos de ser y devenir quedan sintetizados.

Pero nuestros aristotélicos son cristianos, lo que introduce una decisiva diferencia entre su neonaturalismo religioso y el naturalismo pagano. El mundo del cristiano no es simplemente el de los físicos griegos, sino el de los profetas bíblicos. Si bien éste no contradice

a aquél, complementa su descripción. Nada sabían, por ejemplo, aquellos físicos acerca de que ese mundo fuera creado. No obstante, Aristóteles puede enseñar a comprender esos mismos complementos. Se explica que las obras del Filósofo se recibieran y explotaran como camino cierto, si no único, para llegar a la verdad. Contenían enseñanza lúcida para conducir a buen puerto la razón natural.

Veamos cómo la razón natural procede en la investigación de las naturalezas. Por naturaleza se entiende la esencia de las cosas, de lo que cada cosa en su constitución es, por tanto, no algo separado y traído de otro lugar. Lo que podemos decir de las cosas lo aprendemos en y de ellas mismas. El edificio del universo se construye a partir de las sustancias concretas, de lo que éstas esencialmente son y también de lo que les adviene. Ser y advenir, aspectos entitativo y operativo de la realidad, componen la unidad indivisa de cada sustancia singular. El conocimiento del mundo, si ha de ser racional, será conocimiento por causas; el conocimiento filosófico, por causas primeras. Las causas constitutivo-internas de las cosas son materia y forma; las externo-activas son eficiencia y finalidad. Esta última es fundamental para explicar la operatividad de las naturalezas. Es particularmente central para explicar la acción de la naturaleza racional. La noción de fin tiene para la ética la relevancia que, para la física, tiene la causa eficiente. Sin olvidar que la causa final recorre todo el campo del ser, y que la *teleologia moralis* conecta con la *teleologia naturae*.

3.2. *Actos y fines*

Naturaleza de una cosa es la esencia de la misma, a la vez que principio de las operaciones que le son propias. Cada cosa obra según es, y esa operación se llama natural. Todo agente (y toda «naturaleza» es agente) obra por un fin (*STh.*, I-II, 1, 2). La operatividad teleológica del agente-hombre se diferencia por ser actuada racionalmente. Su obrar será consciente, deliberado. Difiere el hombre de los seres irracionales por ser *dominus suorum actuum*. El hombre es dueño de sus actos en cuanto dotado de razón dando forma a su querer. La voluntad es «apetito racional». Los actos racionalmente queridos son los propiamente humanos. *Actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt* (I-II,

1, 1). El obrar humano será pues voluntario. Acción voluntaria es la del agente que obra con conocimiento de causa; causa, en este caso, el fin. Éste será el lugar de implantación de la ética, derivada del nuevo conocimiento de la física. La ética en cuestión será inequívocamente teleológica.

El territorio de los fines es complejo. Son muchos los que pueden solicitar la voluntad. Pero se jerarquizan unos a otros, orientándose todos a un *finis ultimus*, ya que el proceso *in infinitum* es impracticable (I-II, 1, 4). Sabemos que toda naturaleza tiende a un fin. Fin es aquello en gracia de lo cual se obra.

Situémonos en el obrar voluntario. Obrar es actuar potencias. El acto con relación a la potencia es perfección. Perfección equivale a bien. Bien es el término del apetito o de la inclinación natural. *Omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni* (I, 5, 3). El término del apetito del hombre, en los actos humanos, en las acciones que proceden de la voluntad deliberada, es el bien humano: no la perfección que ocurre en él sin él, o la querida por él que pasa a un objeto exterior, sino la que termina en el agente mismo. Las voluntades deliberadas de esta última clase son las morales, y moral el bien correspondiente. El proceso de perfección humana acaba en el *summum bonum*. El nombre concreto del *summum bonum*, así como del correspondiente *finis ultimus*, será Dios.

Tanto perfección como felicidad tendrán la forma de aquella determinación —acto— que diferencia al hombre en humano. El alma es forma del cuerpo. El alma en forma humana se diferencia por la facultad de razonar. La racionalidad diferencia al hombre de los brutos. La actuación perfectiva de la vida racional coincidirá con la vida buena. Perfección y felicidad se realizan en la contemplación: *optima operatio hominis* (I-II, 3, 5). La perfección es el acto de la potencia óptima —el intelecto—, que conlleva la felicidad. *Beatitudo est bonum perfectum intellectualis naturae* (I, 26, 1). La felicidad es asequible en esta vida sólo de modo imperfecto. Perfecta será la de la vida eterna. Concurren a la felicidad los bienes corpóreos usados rectamente, así como la amistad y sociedad de los hombres (*In Eth.*, I, n. 4; *STh.*, I-II, 4, 5).

Dios es sabiduría infinita. La semejanza con Dios se mide en el hombre por la participación en esa sabiduría. La felicidad no estará en las riquezas, los honores, la fama o la gloria, el poder, ni en algún

bien del cuerpo, ni en el placer, ni tampoco en algún bien del alma o bien creado. Ninguno de estos bienes puede saciar por completo al apetito. El bien de la felicidad ha de ser suficiente y perfectamente saciativo (I-II, 3). Sólo la infinita perfección de Dios puede llenar la voluntad del hombre.

3.3. *Virtudes*

Las capacidades del hombre son muy variadas. Es potencia de ser, de vivir, de sentir, de pensar. Ninguna de ellas es mala, pero todas han de sujetarse al régimen de la que tiene el *imperium* en el alma, la potencia racional (I-II, 60, 1). La obra de perfección no consiste en despojarse de las potencias inferiores. En todos los aspectos del desear y apetecer se abre la razón del bien de la respectiva capacidad. Pero el orden justo se establece sólo cuando la falange de los apetitos se somete al régimen de la voluntad, es decir, el apetito informado de razón. Con ello se consagra el aprecio a las cosas del mundo, de todo lo natural.

El estudio de los apetitos no racionales, las pasiones, entra en consecuencia a formar un capítulo importante de la vida moral. Justamente ésta resulta de administrarlas juiciosamente, de moderarlas. En tal moderación consisten los hábitos morales, esto es, las virtudes. «La virtud requiere la rectitud del apetito» (I-II, 61, 1). Moderación significa imponerles *modus*, o sea regla y medida. El hombre moderado es el ecuánime, el que ordena los impulsos del alma según su justo medio, que es en lo que consiste la virtud (I-II, 64, 1).

La vida moral descansa en la obra. Acción moral es la deliberada, inmanente a la misma vida, frente a la acción transeúnte que termina en un objeto exterior. Aquélla define lo agible, propiamente moral. Ésta toca a la factible, al arte. También la obra de arte se define por la razón recta: *recta ratio fatibilium*. Siendo la ética (prudencia) *recta ratio agibilium* (I-II, 57, 4). El *agere* moral ha de ajustar a razón toda la vida del alma.

Derivando de una antropología que se encuentra ya desarrollada en Platón, los apetitos pueden distribuirse en tres clases: concupiscible, irascible, racional. La voluntad es apetito racional, por dirigir sus movimientos *secundum rationem*. Los apetitos concupiscible e irascible siguen a los sentidos. Esa misma base antropológica

permite establecer una clasificación de los bienes: útil, deleitable, honesto (I, 6, 6). Lo deleitable y honesto se apetece por ello mismo; lo primero según el sentido, lo segundo según la razón. Útil es lo bueno ordenado a otro bien. El orden de los apetitos bajo la razón da lugar a actos buenos. Las virtudes son hábitos operativos de bien (I-II, 55). Radican en la naturaleza en cuanto a la aptitud para ellos, aunque no en cuanto a su perfección (I-II, 63, 1).

Esos hábitos son variados, pero pueden reducirse a unos pocos, clasificables en correspondencia con las clases de apetitos y de bienes, por fondo la descripción de la naturaleza del alma. Las virtudes, según ello, se reducen a las cuatro cardinales: templanza, fortaleza y prudencia. Dejemos de momento la justicia. La templanza modera y reduce a justo medio el apetito concupiscible. La fortaleza modera y ajusta a orden el irascible. La prudencia es la moderación racional llevada a todos los ámbitos del obrar (I-II, 61, 2).

Tomás de Aquino diferencia esas virtudes cardinales (o principales) en un extenso catálogo de otras subordinadas: partes subjetivas, potenciales, integrantes. El desarrollo es paralelo al que Aristóteles hiciera en su *Ética a Nicómano.* Santo Tomás acomoda el cuadro a la observancia cristiana, haciendo hueco a virtudes tan poco paganas como la humildad, especialmente la religión.

La moralidad de actos y virtudes proviene del objeto y circunstancias del mismo (I-II, 18, 8 y I-II, 13, 4). Entre las circunstancias tiene especial relieve el fin o la intención.

El cuadro de las virtudes abarca más que las morales.

Hay tres clases de virtudes: intelectuales, morales y teologales. Las dos clases primeras corresponden a las denominadas por Aristóteles dianoéticas y éticas. Las terceras son específicamente cristianas: fe, esperanza, caridad. Aquéllas son naturales; éstas sobrenaturales. Las virtudes naturales han de ser ayudadas por la gracia para valer en el orden sobrenatural. Las que no exceden la facultad natural del hombre pueden ser adquiridas. Tales virtudes se dieron entre los gentiles. Pero, en cuanto operativas del bien en orden al fin sobrenatural, no pueden ser adquiridas por la acción humana, sino que son infundidas por Dios y tienen entonces razón de perfectas. Tan sólo las virtudes infusas son perfectas y *simpliciter* virtudes, porque sólo ellas ordenan al hombre al fin último *simpliciter.* Las otras, o sea las adquiridas, son virtudes *secundum quid,* puesto que ordenan al hombre a algún género de último fin, mas no al

último fin *simpliciter*. Cita al respecto (junto con san Pablo [Rom., 14, 23], a san Agustín [glosa de Pedro Lombardo]): «donde falta el conocimiento de la verdad, es falsa la virtud aun en la conducta buena» (I-II, 65, 2). Entre las virtudes morales adquiridas y las infusas existe diferencia específica. Las adquiridas hacen al hombre humanamente honesto; las infusas le hacen hijo de Dios.

Las virtudes morales adquiridas facilitan el ejercicio de la vida moral infusa. En ambos casos guardan conexión entre sí. El vínculo de conexión en las virtudes adquiridas es la prudencia; en las infusas es la caridad. El entero organismo moral está animado por la gracia.

Al orden de la gracia pertenecen los dones del Espíritu Santo, que disponen a recibir con docilidad la inspiración de lo Alto. No tiene las virtudes heroicas y divinas aquel que tiene las virtudes morales adquiridas. En orden al fin último sobrenatural, al cual mueve la razón en cuanto en alguna medida e imperfectamente formada por las virtudes teologales, no basta la razón si no es asistida por el instinto y la moción del Espíritu Santo (I-II, 68, 2). Las virtudes morales e intelectuales permanecen en la vida eterna en lo que tienen formalmente de tales, de modo que los bienaventurados las poseerán de un modo perfectísimo (I-II, 67, 1). De las virtudes teologales permanecerá la caridad (I-II, 67, 3-5). El pecado contraría a la virtud en lo que ésta tiene de operativa del bien. El vicio es contrario a la razón y a la naturaleza del hombre en cuanto es hombre, ya que: *quod est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo*. El vicio es *contra naturam* y *contra rationem* (I-II, 71, 2). San Agustín había definido los actos pecaminosos por su contradicción a la ley eterna: *dictum, factum vel concupitum contra legem aeternam* (*C. Faustum*, XXII, 27).

3.4. *Ley moral*

Santo Tomás añade al estudio de los principios intrínsecos de la moralidad los extrínsecos. Éstos son la ley y la gracia. Dios instruye a los hombres por la ley, les ayuda por la gracia.

La ley tiene función pedagógica en la vida moral. Está ordenada a «hacer buenos a los hombres» (I-II, 92, 1 *In Eth.*, n. 174). El tratado tomista de la ley, dados los principios de que parte, discurre

con gran rigor sistemático. Recoge en él la doctrina que sobre el particular desarrollaron los filósofos griegos y los juristas romanos, así como las aportaciones del pensamiento cristiano, desde san Agustín o san Isidoro.

Estudia primero la ley en general, pasando después a sus especies. En su acepción más amplia, ley es cualquier regla o medida del obrar de las naturalezas. En sentido estricto es la regla o medida del obrar humano. Toma como punto de partida las normas por las que se regula la vida en sociedad y define: *lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* (I-II, 90, 4). En la definición aparecen expresados los elementos en los que había insistido la tradición sobre la materia: La *ratio* griega, el *bonum commune* romano, el *imperium* de la autoridad abierto a su interpretación cristiana. Se trata de una definición rigurosa, hecha en función de las cuatro causas: formal, final, eficiente, material.

La definición se realiza de modo analógico en las especies distintas de ley: eterna, natural y humana (positiva) (I-II, 91).

La ley eterna es al razón del gobierno divino universal (I-II, 91, 1), gobierno aplicado por la providencia. Restringida al gobierno humano se define como: *ratio divinae sapientae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* (I-II, 93, 1). En la elaboración de la doctrina de la ley eterna, santo Tomás es deudor de la tradición agustiniana. Suárez atribuirá a san Agustín esa doctrina, examinando las objeciones que se habían hecho sobre si merecía propiamente el nombre de ley.

En cuanto «razón de la sabiduría divina», la ley eterna es el fundamento de cualquier otra expresión de la ley. En primer lugar de la ley natural, entendida como «participación de la ley eterna» en el hombre: *participatio legis aeternae in rationali creatura* (I-II, 91, 2). La ley natural coincide con la razón, aunque la razón humana no tendrá evidencia más que de sus primeros principios, explicitando los demás mediante laboriosa reflexión. Los primeros principios son universales e inmutables. Los principios secundarios que de ellos se derivan pueden sufrir variación, pero no en cuanto a los principios mismos, sino en cuanto a la materia a que se aplican y al conocimiento que se tiene de ellos (I-II, 94, 4-5). Los primeros principios de la ley natural están indeleblemente escritos en el corazón del hombre. Los principios secundarios pueden, por diversos

accidentes, caer en olvido o bien oscurecerse o deformarse (I-II, 94, 6). La ley natural, en sí misma, es indispensable.

La ley humana se deriva de la ley natural. A la ley humana conviene en el sentido más propio la definición general de ley. La derivación de las leyes humanas de la natural puede hacerse: bien por conclusión, como en la ciencia se derivan de los principios sus últimas implicaciones; bien por determinación, al modo que se procede en el arte (I-II, 95, 2).

Son necesarias las leyes humanas por varias razones: para apoyar la inclinación desfalleciente del hombre hacia el bien; para asegurar la paz y el orden sociales mediante una normativa clara; para aplicar correctivos que garanticen con eficacia la realización de la justicia. Podrían atender a estos aspectos los propios gobernantes o los jueces, de ser justos. Pero la justicia de las personas está sujeta a limitaciones de diversa índole. La ley, en cambio, como ya la definiera Aristóteles, es «razón sin apetitos». También Aristóteles observaba que el hombre virtuoso es el mejor de los animales, pero el vicioso es el peor de todos ellos (I-II, 95, 1). Para que una ley humana sea justa ha de depender de la ley eterna, derivarse de la ley natural y ordenarse al bien común, supuesto que provenga del titular legítimo de la autoridad. Ha de realizar, pues, las exigencias contenidas en la definición: *rationis ordinatio*, etc. Al respecto comenta las propiedades asignadas a la ley por san Isidoro, que ya conocemos (I-II, 95, 3).

La ley humana no tiene por cometido ordenar la materia de todas las virtudes; en cuanto lo hace, ocurre por su relación con la justicia (I-II, 96, 2-3). Atiende sólo a aquellas cosas que conciernen al buen orden y paz de las repúblicas. Sus mandatos obligan en conciencia (I-II, 96, 4). Está sujeta a los cambios que derivan de la variedad y mudanza de las situaciones de la sociedad, y también de la perfectibilidad de toda obra humana, como es la de legislar (I-II, 97, 1). No obstante, los cambios en la legislación exigen prudencia (a. 2). Las leyes humanas admiten dispensa, a cargo de la autoridad y por causa razonable (a. 4): La ley humana es general. Los príncipes no están sujetos a ella en cuanto a su *vis coactiva*, pero sí en cuanto a la *vis directiva* (I-II, 96, 5).

En la exposición de la teoría de la ley, santo Tomás se distingue por el acento que pone en la natural. Le asiste al respecto Aristóteles prestándole los principios. Pero incorpora la tradición estoica

recibida a través de los juristas romanos. Sobre la ley eterna habla en la *Suma Teológica*, no en escritos anteriores. La ocupación con ella fue tema de los maestros franciscanos, especialmente Alejandro de Hales. También la ley natural había atraído la atención de autores medievales que preceden al Angélico. Así, ya en el siglo XII, Hugo de San Víctor, y, en el XIII, Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller o el propio Alberto Magno. Con su doctrina sobre la ley natural, Tomás de Aquino busca dar fundamento racional a las tendencias místicas o apegadas al criterio de autoridad de la teología que le precede, así como afirmar la moral objetiva frente al intencionalismo subjetivo de teóricos como Abelardo.

Nótese el procedimiento deductivo seguido en la exposición de la teoría de la ley. La ley eterna, fundamento último del orden moral. La ley natural, participación de ella en la criatura racional. La ley humana derivada de la ley natural. El primer principio de la ética es: *bonum faciendum, malum vitandum*. El centro de la teoría es la ley natural, y su criterio es la conformidad con la razón —*ordinatio rationis*. Si en el método expositivo es deudor de la tradición teológica, la exposición misma gravita hacia la concepción metafísica de la naturaleza. La referencia a Dios sigue presente, pero el desarrollo invita a subrayar esa presencia en el fin. Es el orden virtualmente contenido en las tomas de posición, por lo que se refiere a la moral, que convienen a un aristotélico-teólogo.

La doctrina tomista de la ley natural será pieza clave en la enseñanza moral posterior en cuanto ésta se vincula a la escolástica medieval. Así, hasta fechas recientes, en el movimiento neotomista. En la neoescolástica de los siglos XVI y XVII, desde Francisco de Victoria, en Salamanca, se multiplicarán los tratados sobre la ley o sobre la justicia, teniendo por guía la exposición del Aquinate.

El estudio de la ley conecta con el derecho. Derecho es el objeto de la justicia: «voluntad de dar a cada uno lo suyo». Toda ley verdadera ha de ser justa. Una ley injusta es más violencia que ley. El derecho se divide en natural, de gentes y civil. También en la concreción de sus ámbitos depende santo Tomás de la tradición anterior, especialmente la romana. Dentro de la cristiana toma en cuenta a san Isidoro y Graciano. Su interpretación del *ius gentium* queda en la ambigüedad. Hay textos tomistas que permiten incluirlo dentro del derecho natural; otros lo presentan como positivo (I-II, 95, 4).

El derecho, como la ley, será entendido intelectualísticamente. La facultad ordenadora para el bien común es la razón.

Pero la razón no es constitutiva del orden que impera. Éste radica en la constitución de la naturaleza y sus tendencias. La razón es *mensura mensurata*. Las tendencias fundamentales de la naturaleza que modera y dirige la razón se reducen a tres: tendencia a la propia conservación; tendencia a la conservación de la especie, o sea, cuanto concierne a la procreación; tendencia al cultivo de la naturaleza humana racional: «conocer las verdades divinas y vivir en sociedad» (I-II, 94, 2). En relación genérica con esas tendencias, la moral se divide en tres esferas: monástica, o moral personal; económica, o moral doméstica; política, o moral de las repúblicas.

3.5. *Moral social*

Santo Tomás concede atención especial a la moral política. La acción de gobierno ha de ser juzgada por criterios éticos. En esos criterios ha de basarse la instrucción de los príncipes (*De regimine principum*). La ética del buen gobierno se resume en la práctica de la justicia y virtudes subordinadas. La justicia manda «dar a cada uno lo suyo». La práctica de esa virtud garantiza la consecución del bien común. El orden legal ha de coincidir con el fuero de la justicia, que sanciona lo recto, debido, según pide la igualdad. La exposición al caso es en santo Tomás dependiente de Aristóteles en el libro V de su *Ética a Nicómaco*. La justicia se entiende como virtud particular, dentro de las virtudes cardinales. En un sentido amplio, que no se deja en olvido, equivale a justificación y abarca, conforme quería Platón y confirmaba san Agustín, toda la vida buena, idéntica con la del justo. Como virtud particular establece el justo medio: *medium rei* (no mero *medium rationis*), decidiendo entre estados de cosas, no moderando apetitos (II-II, 58, 10).

La justicia se divide en legal, distributiva y conmutativa. Cada una de esas especies ordena un sector de relaciones en el cuerpo social. La justicia legal regula a las partes en relación con el todo; la distributiva regula al todo en relación con las partes. La conmutativa afecta a las partes entre sí.

El derecho tiene por cometido realizar la justicia. El derecho formalmente tal es el objetivo: *ius obiectivum*, lo *iustum*. Desconoce

la terminología posterior que equipara el *ius obiectivum* a la *lex*; y entiende el *ius subiectivum* (*facultas agendi*) derivado del *iustum*. La vida política no ha de separarse de la moral, ni del derecho: el derecho es, a su vez, parte de la moral.

El gobierno ejercido contra moral o contra derecho es tiránico. La tiranía resulta de administrar el poder en provecho del príncipe y no en vistas al bien común (II-II, 42, 2; *In Eth.*, 1676-1677, 1677-1700). Ese gobierno carece de legitimidad de origen, si se basa en una usurpación sin derecho; de ejercicio, si se ejerce contra derecho. Aunque se ampare en leyes, tal gobierno es injusto. Las leyes contrarias al bien común son mero acto de fuerza.

Es ley injusta por oponerse al bien humano la que no se ordena al bien común o lo hace con reparto arbitrario de cargas. Es también injusta la que rebasa las atribuciones del legislador. «Tales leyes son más bien violencia, porque, como dice san Agustín, *lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*». No obligan entonces en conciencia, a no ser para evitar escándalo o desorden. En cuanto a las leyes contrarias al bien divino (por ejemplo, imposición de la idolatría), nunca es lícito obedecerlas, ya que «es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres» (I-II, 96, 4).

Para santo Tomás el hombre es «social por naturaleza». Sin la sociedad no podría ni subsistir ni llevar a perfección sus facultades naturales. Es asimismo político por naturaleza, ya que sin una institucionalización de la sociedad la razón de ser de ésta quedaría frustrada. Que el hombre se constituya en sociedad y se someta a principados derivados de su condición misma.

La sociedad no se reduce a la suma de los individuos. Tiene consistencia propia, distinta y por encima de éstos, sin que los particulares queden identificados con ella. La sociedad es *unitas ordinis*. Goza de personalidad moral. Con su fin y sus bienes propios. El bien común es «más divino que el de los particulares» (*In Eth.*, I, 4-5).

Santo Tomás piensa lo social y lo político como una parte del orden general del universo. Lo propio del orden sociopolítico es que es humano. El *imperium* político es obra también de la razón. Orientada ésta a su fin, en el caso el bien común. El verdadero soberano del orden político es, pues, el bien común. En él se mueven los gobernantes y los súbditos, y por él es medida su acción. Cualquier régimen concreto será bueno si se ajusta a esa medida. De las formas clásicas de gobierno —monárquica, aristocrática, democrática—

nuestro autor opta por un régimen mixto. Influido por las situaciones de hecho de su tiempo, se siente atraído hacia un pluralismo organizado jerárquicamente. No favorece el centralismo, y por supuesto desconoce el absolutismo, que sus principios dejan fuera de consideración. En *De regimine principum*, no obstante, por causa del destinatario y las circunstancias que le rodean, favorece al régimen monárquico.

El poder reside en el pueblo. Pero no en los individuos que numéricamente lo componen. El pueblo se entiende como cuerpo, como comunidad. Del pueblo así entendido deriva la *potestas* de gobierno. En última instancia el poder viene de Dios.

Considerar al pueblo o a la comunidad como depositaria de la autoridad política, para en un paso posterior, delegarla a un representante suyo no es doctrina tomista. La comunidad es política, sujeto de la autoridad o soberanía, en cuanto presidida por un gobernante, que hace las veces de causa formal en relación con el cuerpo social. Lo que no quiere decir que, en caso de tiranía, el todo político se quede sin su razón de tal. La sedición, en circunstancias normales, es crimen gravísimo. Pero la insurrección contra el opresor es derecho del pueblo que se siente oprimido, ya que entonces el tirano es el propiamente sedicioso. El sujeto de derecho de insurrección es la comunidad y no un particular cualquiera bajo su solo arbitrio. No es preciso que la comunidad entera o unánimemente proclame la tiranía y se sume a la sedición. Basta que sea la parte más representativa: *maior et sanior pars*. En cualquier caso es opuesto al tiranicidio.

El dominio político ha sido instituido *iure humano* fundándose en la razón y secundando el orden de la naturaleza. Tiene competencia sobre las cosas temporales en vista a la utilidad común. De esa potestad sobre lo temporal se distingue la autoridad respecto a lo espiritual. La primacía de lo espiritual no autoriza a usurpar funciones de la autoridad civil en aquellas cosas que entran dentro de su jurisdicción. Una y otra potestad vienen de Dios. En su ámbito el orden político civil es una «sociedad perfecta», definible como un todo que tiene su razón de ser en sí mismo y puede conocerse desde sí y hacia sí por sus propias causas. La *unitas ordinis* de la *res publica* abarca el *ordo ad invicem* de los miembros de la comunidad y el *ordo in finem* significado en el príncipe. El *ordo in finem* tiene primacía sobre el *ordo ad invicem*. Como ocurre en un ejército, cuya unidad

supone el *ordo ad invicem* de la tropa, pero de modo eminente el *ordo ad finem*, representado el fin en el general (*In Eth.*, I, 1).

Santo Tomás de Aquino ha de ser considerado como exponente intelectual de su época. Es el teólogo que mejor encarna el vigor religioso de la misma, capaz no sólo de resistir el asalto de la biblioteca entera de la filosofía pagana, incluso a través de las manos corruptas de judíos y árabes, sino que tiene fuerza y recursos para asimilarla o convertirla en conciencia cristiana. Eso, por una parte. Por otra, hace esa obra de conversión del modo más discreto y equilibrado, a gran distancia de cualquier otro de sus coetáneos empeñados en la misma empresa.

Toda la tradición cristiana puede ser pensada, a partir de él, con categorías aristotélicas. Su equilibrio se refleja particularmente en el tratamiento de los problemas morales y políticos. El naturalismo teleológico de esa filosofía le sirve de hilo conductor para llevar orden a la vida de las personas y de las sociedades. El principio de que todo lo existente se jerarquiza en un orden de fines, donde, por ley de la naturaleza, lo inferior se ordena a lo superior, le permite mantener relacionados los órdenes natural y sobrenatural o los de la razón y la fe, y ve en lo segundo complemento de lo primero. Según ese principio resuelve los problemas entre lo corporal y lo espiritual, entre la voluntad y la razón, entre la razón y la fe, entre el individuo y la comunidad, el bien privado y el bien común, el bien del hombre y el bien de Dios.

Muchos de sus desarrollos tienen de tal manera el aire de ajustarse al sentido común que uno siente la tendencia a minusvalorarlos. De hecho formulan convicciones básicas de la humanidad que una razón en busca de verdad y no de originalidad termina por reconocer como adquisiciones permanentes. Gran parte de la moral más sensata de la filosofía moderna, como la que desarrolla el utilitarismo inglés, guarda un notable parecido de fondo con los desarrollos de santo Tomás. Ello vale particularmente para sus tomas de posición en cuestiones políticas, lo que con justicia subraya Carlyle refiriéndose, por ejemplo, a Locke. Decir más sensato no es decir más profundo, más estimulante u original. Sin pensadores a los que convienen estos últimos epítetos se estancaría el progreso del saber. Pero sin los otros, de los que Tomás de Aquino es sobresaliente representante, ese progreso se sumiría fácilmente en aventura errática.

4. Teólogos franciscanos. San Buenaventura

Pasamos con esto a examinar la moral de los teólogos franciscanos. Las tensiones doctrinales aludidas no se manifiestan en los primeros de ellos, aunque su línea de pensamiento revela que no les satisfacía (san Buenaventura) el invento de aristotelizar por sistema. El conflicto se declara en la segunda generación de escolásticos, ante las consecuencias que podían seguirse y que ciertos maestros habían ya extraído de dicho invento. El nombre que representa el cambio de dirección es el de Duns Escoto. Su mentalidad es algo más que la de un sujeto sutil y sagaz. Fue creador de un sistema alternativo al tomista. Había entre los dos teólogos muchos materiales utilizados en común, pero se apartaban uno de otro en las tesis decisivas. En cuanto al espíritu de conjunto, Escoto recuperará para la teología el carácter de «historia santa», aunque analizable con categorías racionales, carácter que se opone a la teología como «disciplina científica», que dominaba en la concepción de santo Tomás. En cuanto a la moral, el «orden de la razón» —de ascendencia aristotélica—, que ostentaba el *imperium* en el último, será sustituido en el primero por el «orden de la voluntad» o del amor, de ascendencia agustiniana.

Entre los franciscanos me ocuparé de san Buenaventura y Duns Escoto. En relación con este último, de Ockham.

Alejandro de Hales (1170-1245) pertenece a una generación puente, que no se integra todavía en el movimiento que dará el triunfo escolar a Aristóteles. Hombre de escuela, ordena las cuestiones con nuevo rigor académico. En algunas de ellas sienta las bases para los desarrollos ulteriores, como sucede, para el campo de la moral, en la doctrina de la ley. En páginas anteriores se han subrayado algunos otros puntos en que deja huella. Pero el nuevo estilo teológico se percibe mejor en sus sucesores.

La obra de san Buenaventura (1221-1274) se escribe en los años de su vida universitaria (1248-1257). Elegido ministro general de la Orden franciscana y más tarde cardenal, tiene que abandonar la carrera científica, aunque de esa última época daten importantes textos de exégesis bíblica y de doctrina espiritual.

En la facultad de Artes cursó la filosofía aristotélica, aunque él mismo reconoce limitado su saber como para poder dirimir a su

cuenta los aspectos litigiosos en su interpretación. Distingue la filosofía de la teología. Aquella procura la *notitia certa* de la verdad escrutable; ésta la *notitia pia* de la verdad creíble. *Sapientia mundana* que resulta del ejercicio de la razón recta, la una; *sapientia christiana* que deriva de la luz de la *fides catholica*, la otra. La *sapientia mundana* tiene su legítima esfera. Fue la cultivada por los filósofos paganos. Entre ella y la *sapientia christiana* ha de establecerse conexión. Los «filosofantes», dejados a sus recursos, no evitarán caer en error. La iluminación de la fe, ayudando a la razón, la perfecciona, no la evacua. La filosofía es una etapa hacia la sabiduría cristiana. En el itinerario de la mente hacia Dios la filosofía ocupa puesto propio y tiene funciones legítimas, pero contradice su razón sí, de ser camino hacia la sabiduría cristiana, se transforma en término del saber. El santo vuelve sobre sus posiciones en edad madura, cuando, en torno a la figura de Sigerio de Brabante, aparece un grupo de «artistas» que, llevando hasta el final la interpretación racionalista de Aristóteles, convierte la filosofía en saber autónomo. Él, que siempre se había mostrado cauto respecto a la *sapientia mundana*, se pronunciará inequívocamente contra aquella presuntuosa ciencia, que se convierte en estulta al presumir de sabia, semejante a la ciencia de Lucifer en lo soberbio (*In Ex.*, IV, 1).

4.1. «*Sapientia christiana*»

Podría preguntarse si san Buenaventura queda comprendido entre los teólogos a los que Alberto Magno atribuía un defectuoso conocimiento de las naturalezas, con la consecuentemente defectuosa intelección de la realidad. Y en un sentido habría que responder que sí. La ciencia buscada por él se inspira en san Agustín y en la tradición de la teología latina. A este respecto, la obra bonaventuriana se focaliza hacia la exposición de una sabiduría cristiana integral. Todo estudio se ordena a Dios, y tendrá garantía de acierto si es conducido *sub ratione Deitatis*. Mas, al tiempo en que escribe nuestro autor, se habían enriquecido los conocimientos que documentaban ese itinerario. De ellos se sirve, y en particular de los provenientes de la filosofía aristotélica. Pero dispondrá los materiales sobre categorías históricas más que naturalistas. En este sentido, no es que san Buenaventura no conociera debidamente las «naturalezas», las conocía

demasiado bien. Con solas categorías físicas o metafísicas no se edificaba la vida del alma ni el reino de Dios. Así que su método teológico se ajusta al esquema de la «historia santa», subordinándose a ella las disciplinas científicas. Basta ver el programa que se propone desarrollar en el *Breviloquium*, que es una suma teológica abreviada. El escrito, tras el prólogo, empieza así:

> Lo primero se ha de entender que la doctrina sagrada (*sacra doctrina*), o sea la teología, que trata principalmente del primer Principio, es decir, de Dios uno y trino, trata en su totalidad de siete cosas, a saber: lo primero, de la Trinidad de Dios; lo segundo, de la creación del mundo; lo tercero, de la corrupción del pecado; lo cuarto, de la Encarnación del Verbo; lo quinto, de la gracia del Espíritu Santo; lo sexto, de la medicina sacramental; lo séptimo, del estado de juicio final (I, 1, 1).

Conociendo demasiado bien las «naturalezas», no puede encomendar a ese conocimiento la dirección última ni de la vida intelectual ni de la moral. La ciencia mundana está representada, en la historia de Israel, por su estancia en Egipto. La sabiduría cristiana es la subsiguiente libertad.

No ha de entenderse que el conocimiento abandone la racionalidad lógica para seguir la plausibilidad de la elocuencia. Se trata más bien de que una de menos luces se subordina a otra dotada de más: La constitución de las cosas —naturalezas— nos habla de ellas mismas, pero sobre todo nos habla de Dios, su principio y su fin. De ahí su programa: *quo modo homo per alias res tendat in Deum.* Entiende que *in philosophia naturali latet sapientia Dei* (*Red. art. ad Theol.*, 22). La ciencia que viene de abajo, por vía de abstracción, como enseñaba Aristóteles, ha de supeditarse a la que viene de arriba por vía de iluminación. Las razones seminales en las cosas, y las formas que definen su naturaleza, son huella muy imperfecta de la razón e ideas divinas que, en forma más perfecta, se encuentran en el alma humana, hecha a imagen de Dios, vuelta a lo inteligible y sujeto de la sabiduría (san Agustín-Platón). En modo perfectísimo esas ideas y razones están en Dios mismo (*ibid.*, 19).

La teología es la «ciencia perfecta». Todos los otros conocimientos se resuelven en ella. En el complejo de formas naturales descubrimos por doquier signos salvíficos. El mundo creado es como un libro en el que se lee a su Hacedor. Pero si la naturaleza habla por

signos, la Escritura es libro abierto. Al conocimiento de ella se ordenan todos los demás. La Escritura tiene varios sentidos espirituales además del literal: el alegórico, que enseña lo que hay que creer; el moral, que enseña a vivir bien; el anagógico, que muestra el camino de unión a Dios. La doctrina de los Padres se ha nutrido de esos sentidos, en que han destacado los doctores, los predicadores y los místicos. Señala cómo san Agustín sobresale entre los primeros; san Gregorio Magno entre los segundos y san Dionisio Areopagita entre los terceros. Paralelamente a éstos, y en fechas más recientes: san Anselmo, san Bernardo, Ricardo de San Víctor. Hugo de San Víctor se habría distinguido en los tres. La suma de esa doctrina es la *sapientia christiana*: ciencia perfecta de la historia santa y a la vez norma de vida.

La sabiduría de Dios, *quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura.* Todo conocimiento sirve a la teología, y ésta utiliza ejemplos, términos y conceptos de cualquier suerte de saber. Contemplar a Dios en todas las cosas será el fruto de las ciencias en orden a edificar la fe, componer las costumbres y gozar de la unión mística. Alejada de ese fin, *omnis cognitio vana est* (*Red. art. ad Theol.*, 23-26). El itinerario así trazado es el de la economía de la salvación del alma. Lo anda el amor. Ama el hombre ser feliz. Será feliz alcanzando el fin último y poseyendo el óptimo bien (*Itin.*, 3, 4).

Se explica que san Buenaventura viese en Hugo de San Víctor al autor que mejor resume los diversos sentidos que encierra la inagotable enseñanza bíblica. El mundo está escrito en lenguaje «sacramental», es decir, simbólico-religioso.

4.2. *La vida buena*

La obra buena tiene por norma el fin divino revelado en las Escrituras, pero significado también en la creación. San Buenaventura hace gala de un virtuosismo inagotable descifrando la oculta presencia de Dios en las formas creadas y particularmente en el alma, que entiende como «imagen infusa» de Dios mismo. Sus escritos, particularmente ciertos opúsculos, son construcciones arquitectónicas brillantes. Cualquier material le sirve para levantar el edificio. Utiliza para ello una rica simbología religiosa: el misterio trinitario, el

Verbo, la historia de la creación... Ocultos en las formas naturales ve en acción esos misterios, de modo que la experiencia patente se dobla de otra latente. Es la lógica de esta última la que dicta la norma del bien.

Son morales los actos que, según esa normativa, se ordenan a Dios. Vida buena es la penetrada de intención religiosa. El camino lo andan las virtudes: las tres teologales y las cuatro cardinales. Las virtudes teologales rectifican la «faz superior» del alma, imagen de la Trinidad. Las virtudes cardinales rectifican la «faz inferior». La prudencia rectifica la parte racional; la fortaleza, el apetito irascible; la templanza, el concupiscible. La justicia rectifica todas estas facultades con relación a otros. La justicia puede tomarse también como virtud general, equivalente a «rectitud de voluntad». Las virtudes meritorias tienen por origen y raíz la gracia, relacionándose con la caridad. La caridad es la forma de las virtudes. Sin la gracia y sin la caridad son virtudes informes, muertas (*Brev.*, V, 4, 4-6).

Ofrecer la guía segura para la vida moral es competencia del teólogo. El hombre, en su condición oscurecida y debilitada después del pecado, requiere la revelación para el conocimiento de la vida virtuosa y la fuerza de las virtudes teologales para elevar las morales a su perfección.

Los filósofos hablaron largamente de las virtudes y aconsejaron su práctica. En las «colaciones» V y VI sobre el *Examerон* san Buenaventura reseña con amplitud las virtudes en cuestión, así como los oficios de cada una de ellas. Pero las descubre defectuosas, ya por no ordenarse al último fin del hombre, es decir a Dios, ya por ser ineficaces para cuidar del alma, al no comunicarle internamente vida. Desconociendo los infieles la condición caída de la naturaleza humana, no pudieron auxiliarla eficazmente.

Las cuatro virtudes cardinales se dividen cada una en otras tres. Compone el conjunto una especie de zodíaco del cielo espiritual. La luz que ilumina ese cielo procede del Sol divino, que ejerce sobre la voluntad y la vida moral un influjo análogo al ejercido sobre el entendimiento y la vida intelectual.

En la práctica moral concurren el entendimiento y la voluntad: *consensus rationis et voluntatis*. La razón prepara el acto; la voluntad lo consuma o perfecciona. En la relación de las dos facultades, la razón hace de materia y la voluntad de forma. De ahí el primado de la voluntad. En todo caso, si la voluntad es la que mueve, deter-

mina y acaba la obra moral, la razón es capaz de representarla y juzgarla. En el consenso de razón y voluntad encuentra fundamento el libre albedrío. Sobre su naturaleza y alcance para la moral volveremos después.

En relación con entendimiento y voluntad se encuentran la conciencia y la sindéresis. La conciencia es un hábito del entendimiento práctico, especie de luz natural que ilumina el juicio. La sindéresis es hábito de la voluntad, especie de peso natural que la inclina al bien.

Para dar la especie moral a los actos juega papel decisivo la intención. La intención ha de ser recta, dirigida a un bien que tenga razón de fin o sea ordenable al fin. La obra moral viva ha de estar en comunicación con la vida divina: Dios es la vida del alma. Dadas las imperfecciones de la naturaleza en su condición caída, el adecuado conocimiento del orden moral requiere la revelación. El orden moral perfecto se declara en la Ley y el Evangelio y se condensa en el Decálogo.

Para completar este esquema, en el que se enumeran y relacionan los elementos de la vida moral, será útil situarlo en su contexto. Ello hará ver su alcance sistemático con la novedad que encierra.

4.3. *Voluntad y moralidad*

La entrada en la moral bonaventuriana se hace a través de la voluntad. Al respecto distingue entre la voluntad natural o *voluntas ut natura* y deliberada o *voluntas ut voluntas-liberum arbitrium*. La voluntad natural puede explicarse en conexión con la teleología general de la naturaleza. El *liberum arbitrium* inicia una teleología cuyo principio es la voluntad misma. Es lo que indica el término *arbitrium*, entendido como instancia decisoria electiva del bien por razón de ser bien.

Los teólogos seguidores de la metafísica aristotélica definían el bien por el apetito. El bien moral seguía a la voluntad —apetito racional— y se concretaba en la felicidad. Esa explicación cae dentro de la teleología de la naturaleza conforme a la visión propuesta por el Filósofo. La finalidad moral queda ahí resuelta en la natural. En el aristotelismo que profesa san Buenaventura hace acto de presencia un concepto de la voluntad ajeno a las ideas del Estagirita, a saber,

el *liberum arbitrium*, que desarrolla su propia teleología, no derivada del apetito, ni de las inclinaciones o tendencias naturales. La finalidad moral se distingue pues de la natural, aunque no se las separe u oponga. En consecuencia, la definición de bien, como bien moral, se hace en función de la teleología específica de la voluntad. El bien que sigue al apetito en su condición de natural no es propiamente moral. Por el camino de aquel deseo natural no se abre la voluntad al último fin divino, a no ser haciéndolo recaer en el interés felicitario humano. Menos aún puede abrirse al orden sobrenatural. El diálogo con el orden sobrenatural se entabla en el ámbito de la finalidad moral. La norma de lo moral no remite al apetito de felicidad, sino a la voluntad de bien cuya norma es el amor desinteresado. La satisfacción del apetito natural no llena las exigencias morales; ni siquiera las toca; lo moral comienza en la autofinalización que tiene a la voluntad como principio; y éste, no en forma de inclinación natural, sino de arbitrio libre. De ahí que las acciones voluntarias que secundan el apetito natural, sin más, no sean consideradas como morales. San Buenaventura las declara indiferentes. (Para el Angélico ningún «acto humano» concreto es indiferente.) La diferencia entre esas dos posiciones deriva de que, en un caso, la explicación remite a la estructura metafísica de la realidad, mientras, en el otro, esa explicación se subordina a una concepción del universo como orden moral. Es obvio que, en el caso primero, la pregunta por la salvación se conteste con la vida contemplativa o en términos de inteligencia de la verdad. Como es obvio que, en el segundo, el interés por la contemplación o inteligencia de la verdad se resuelva en el proceso de salvación.

Las virtudes edifican la vida moral. La calidad de esa vida se mide por el amor: por lo que se ama y por cómo se ama. La verdadera virtud es la ordenada a Dios. A Dios puede dirigirse la voluntad según doble forma de amor: *a*) amor interesado que busca la satisfacción del deseo natural, donde la voluntad tiende a Dios en cuanto objeto de felicidad; *b*) amor desinteresado o de benevolencia al que corresponde la perfecta virtud, y que se dirige a Dios por ser sumo Bien, queriendo desinteresadamente su honor y su gloria. La obra moral perfecta es la hecha por amor de Dios y en razón de su Bondad.

La vida moral se entenderá como un proceso de conversión. Pero distinguiendo la conversión guiada por el amor que sigue a la volun-

tad natural de felicidad de la guiada por el amor que impulsa la voluntad de honrar a Dios, voluntaria y electivamente querido. Por encima se encuentra la conversión por la gracia, que es la obsequial obediencia a sus mociones.

La intención a Dios bajo el amor de benevolencia es la que da forma moral a la vida. Las obras impulsadas por el amor de concupiscencia se quedan en el plano natural. Aunque esas dos esferas no están separadas, aparece ahí un punto clave de diferencia de la corriente franciscana con respecto a la tomista.

La intención a Dios movida por el amor de benevolencia no ama ninguna otra cosa que a Dios y la perfección de ese amor. La excelencia del amor es medida de la propia libertad. El amor de amistad consumado lo tendrán los justos en la gloria. Sólo en ese estado se dará igualmente la perfecta libertad.

La obra de la creación se explica en la teología bonaventuriana por la generosidad esencial de la Bondad divina. La obra de la conversión moral es fruto de un amor igualmente generoso. La semejanza de la vida moral humana a la vida divina resulta, en consecuencia, de la entrega amorosa y en ella se corona. El camino de la voluntad y del amor sustituyen aquí al de la contemplación, como la actividad más perfecta, por corresponder a la facultad que más en propio define al hombre.

La vía tomada por san Buenaventura establece el primado de la práctica sobre la teoría. Posición que supone el primado ontológico del bien sobre el ser, así como el primado antropológico de la voluntad sobre la razón.

En la concurrencia de la doble consideración, la que mira a explicar racionalmente la realidad y la que atiende a la salvación del alma, no queda excluida aquélla, pero prevalece ésta. Los oficios de la razón se integran al proceso de conversión ordenados a servirle. La conducción formal de ese proceso será obra de la voluntad. Por ello, la teología así orientada tiene el carácter de discurso salvífico, privilegiando los aspectos morales. En ella se conservan las adquisiciones hechas por los maestros que venían elaborándola en términos de un *ordo disciplinae*, pero dispuestos de nuevo en el contexto de una *historia sancta*. San Buenaventura expresa sus reservas frente a los *novi theologi* que se distancian de la Escritura por encontrarla sin orden y como una «selva opaca», y organizar los contenidos de la revelación en forma racional y científica (*Brev.*, «Prol.», 6, 5).

La tendencia a la explicación sistemáticamente unitaria que aparece en quienes conceden primado a la teoría queda aquí cuestionada. En su lugar entran en juego diversas dualidades. Así, por ejemplo, ha de distinguirse, en el agente, entre la voluntad natural y la voluntad deliberada. Al voluntario de los aristotélicos se superpone el *liberum arbitrium*. Paralelamente, en el objeto de la voluntad, se distinguirá entre lo querido según la dinámica teleológica natural eudomonísticamente orientada y lo querido por libre deliberación. Aquello es el bien de la felicidad, esto el de la virtud (Rohmer, 1939, pp. 197-198). Para establecer esas distinciones remite a la doctrina sentada por san Anselmo, cuando definía la justicia por la rectitud querida por ella misma. Está presente de igual modo la distinción agustiniana entre la *voluntas beate vivendi* y la *voluntas bene vivendi*. San Buenaventura, aunque distinga esos dos puntos de vista, no los disocia. La forma moral de los actos deriva de la voluntad de virtud. Pero, definiendo la virtud no por la forma de la *rectitudo*, sino por el contenido de lo *rectum*, puede integrarse el eudomonismo natural en el finalismo moral.

Bonum est diffusivum sui. Este principio, de ascendencia neoplatónica, recibido del Pseudo-Dionisio y apoyado en la tradición de la filosofía árabe en la línea de Avicena, aparece en el centro de la concepción bonaventuriana. Entendida la creación como un despliegue del Bien, en ese medio vive, se mueve y es el hombre. La existencia se entenderá como proceso práctico de asimilación y crecimiento en él, teniendo al efecto competencias soberanas la voluntad. La razón cumple servicios ostensivos, pero no encierra en sí el proceso ni establece su régimen sobre él. Una toma de posiciones más definida a este respecto es la que adoptará Duns Escoto. Las consecuencias de seguir esa vía las extraerá Guillermo de Ockham.

5. Juan Duns Escoto

Escoto (*c.* 1270-1308) pertenece ya a una generación de teólogos distinta y posterior a la de Tomás de Aquino y Buenaventura. La fecha de su nacimiento coincide con los años en que el aristotelismo filosófico estaba dando sus frutos. Entre 1252 y 1255 se da por consumada su introducción en la facultad de Artes de París. Las prohibiciones hechas a partir de 1210 habían caído en desuso. En la orga-

nización de los estudios entran explícitamente los libros físicos y éticos del Estagirita. Son las fechas por las que Sigerio de Brabante llega a París para comenzar sus estudios en Artes. A ese nombre ha quedado vinculada la profesión de una filosofía que, secundando el racionalismo del pensamiento de Aristóteles, radicalizado por su comentador Averroes, se presenta como amenaza para la teología. Averroes, en efecto, segrega cuidadosamente la religión de sus averiguaciones filosóficas. Tal filosofía tomaba la forma de un pensamiento definidamente pagano. La visión de la realidad se exponía en un discurso de «razones necesarias», reflejo de la realidad misma entendida como proceso de necesidad.

La alarma de los teólogos no se hizo esperar. Hasta los más decididos partidarios del seguimiento de Aristóteles, aunque dentro de la ortodoxia, como era el caso de santo Tomás, debieron establecer distancias respecto a aquella audaz y pretenciosa filosofía a fin de salvar los mensajes de la *doctrina sacra*. San Buenaventura fue de los primeros y más firmes denunciadores del peligro a sus frailes. Juan Peckham, regente del Studium franciscano en París, será uno de los activos críticos de aquel pensamiento.

No se trata de rivalidades de doctrina sin más trascendencia que la especulativa. El filosofismo racionalizador en cuestión desatendía lo relativo a la salvación del alma. El rigor en la teoría se mostraba fatal para la práctica. Aquella física dejaba sin razones a la ética y a la religión.

Las autoridades eclesiásticas han de tomar medidas al respecto. Es cuando se producen las condenas de 1270 y 1277. Esta última, el 7 de marzo, tres años justos después de la muerte de Tomás de Aquino. Esa condena corta con un inquietante estado de cosas, que venía de lejos, pero que se acentúa desde los comienzos del siglo XIII. La situación ha sido definida como momento de crisis de la conciencia cristiana al tener que enfrentarse con una interpretación de la realidad que se presentaba como científica (ciencia greco-árabe) y que desafiaba a la tradicional interpretación teológica. El desafío alcanza a la moral. En el ámbito de aquella ciencia de razones, explicando un mundo dominado por la necesidad, no había hueco para la libertad, para la acción responsable ni para el mérito.

La tesis básica de la «filosofía peripatética depravada», conforme entiende santo Tomás al «averroísmo», era la del «monopsiquismo». En esa tesis vieron los escolásticos la tara fundamental del Comen-

tador. Suponía la ruina de «la personalidad y la responsabilidad individuales, que minaba las bases de la moral y de la religión» (F. van Steenberghen, p. 324). Pero esa tesis no era más que una pieza dentro de la visión de conjunto ofrecida por el aristotelismo, o que podía derivarse de él. El alma de esa filosofía era su racionalismo naturalista. La razón pagana, pretendiendo dar cuenta de la realidad, sin instancias ulteriores a las que recurrir, era el poder temible que entraba en acción, amenazando evacuar la revelación. Los teólogos se ponen aquí de parte de los «santos», justamente en un momento en el que la acometida de los «filósofos» vaciaba de sentido el cultivo de la santidad.

La posición de santo Tomás, en la situación de conflicto mencionada, no estaba exenta de ambigüedades. San Buenaventura mismo la encontraba peligrosa, y su seguidor Peckham la combate abiertamente; como lo hace su confratre G. de la Mare bajo el significativo título: *Correctorium fratris Thomae*. La razón de ese correctivo era el favor que el Angélico había otorgado al naturalismo e intelectualismo de los filósofos, novedades que implicaban peligrosas concesiones a dicho pensar pagano.

Ése era el contexto doctrinal en el que iba a desenvolverse la actividad de Duns Escoto, por entero dentro de ese último cuarto de la centuria, cuando, desde el día siguiente de la condena parisiense (1277), la escuela franciscana toma la dirección de la marcha de la teología.

5.1. *Reino de la práctica*

Para Escoto no era cuestión de negar a la razón sus capacidades, ni de rechazar su empleo al investigar la contextura del universo. Mas, por delante de eso o con preeminencia sobre ello, estaba la cuestión de salvar el alma, ministerio central de la teología. Ésta, al contrario de como la entendía santo Tomás, no se consumaba en la especulación, sino en la acción. La teología tiene «carácter especulativo más que práctico» (*STh.*, I, 1, 4). «La razón de esta ciencia no es el especular» (*Op. ox.*, «Prol.», II, 222).

El frente doctrinal de contraste para entender la posición escotista es el necesitarismo greco-árabe, cuyo aserto central se resume en la tesis: *omnia ex necessitate eveniunt*. Se manifiesta en lo físico,

como necesidad del proceso natural. En lo noético, como necesidad del discurso racional. No discute Escoto esa necesidad, pero le impondrá límites. Entiende que, de quedarse en ella, se vacía de sentido el proceso de salvación. Aceptar ese resultado era abdicar de las convicciones religiosas, traspasando la competencia de la sabiduría que entiende en los problemas del fundamento y sentido del mundo, del teólogo al filósofo. Traspaso impensable por cuanto implicaba abandonar la confesión de fe cristiana para ceñirse al razonar pagano. De ahí que Escoto se aferre a la teología para, desde ella, ajustar cuentas críticas con la filosofía. Esa crítica conduce a fijar los límites del filosofar: crítica del proceso necesario natural y del proceso necesario racional.

Santo Tomás había criticado el monopsiquismo averroísta que entendía como interpretación depravada de Aristóteles. Esa crítica la da por válida Escoto. Al efecto, acentúa la singularidad e individualidad de las realidades, particularmente la realidad divina y humana: Dios, ser personal; y persona el hombre, creado a imagen de Dios. La realidad de la persona niega toda dependencia, tanto actual como aptitudinal, del sujeto a cualquier otra realidad, excluyéndose así la dependencia del alma o la mente humana de la mente o intelecto-uno afirmado por los averroístas. *Ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis* (*Op. Ox.*, III, d. 1, q. 1).

Pero el acoso al mencionado necesitarismo tiene en Escoto mayor alcance. Lo persigue bajo la forma que revestía en el naturalismo y logicismo de la filosofía de Aristóteles. En este sentido, sus reservas frente al Filósofo van más lejos que santo Tomás, y sus críticas alcanzan en parte a este último.

A estos efectos, Escoto afirmará enérgicamente la contingencia de la creación, que no se explica con arreglo a un proceso necesitante, sino por un acto de voluntad. Asimismo afirma la contingencia de la vida virtuosa, que no se explica desde el interior de la razón y su discurso lógico, también necesario, sino, igualmente, desde la voluntad. La voluntad es pieza clave para ingresar en la esfera de la moral.

La voluntad es principio de acción que se distingue desde la raíz del principio operativo natural. Se distingue también de la inteligencia o la razón. El discurso racional procede naturalmente y sigue un curso de necesidad. La obra a voluntad se explica simplemente porque la voluntad es voluntad. El despliegue de la vida en el bien

y la apertura al orden moral no se definen por referencia al intelecto. Éste obra movido naturalmente por el objeto. Cae por tanto en el discurso de la necesidad. Así es que si la voluntad estuviera movida naturalmente por el entendimiento, a su vez éste *naturaliter moto*, la voluntad se vería necesitada: *et sic homo esset unum bonum brutum* (*Quodl.*, 21, n. 32). Para diferenciar debidamente el orden de la práctica y dejarlo asegurado no basta, pues, desolidarizarse del monopsiquismo de Averroes, hay que hacerlo también del intelectualismo de Aristóteles. La divisoria que da paso al orden moral se encuentra en la voluntad, «principio activo distinto de todo otro género de principios»: *voluntas non movetur necessitate naturali*. La voluntad es libre por esencia (*Op. Ox.*, IV, 43, 4, 2; I, 13, 12).

Lo que no quiere decir que el conocimiento no intervenga en la vida moral, como si la voluntad pudiera darse discrecionalmente sus fines, convirtiendo en verdadero o recto lo que toca o quiere. En lo que atañe a la mostración de la verdad las competencias corresponden al entendimiento. La voluntad ha de volverse a él para orientarse en su acción. Pero el entendimiento no causa esa acción; es meramente «ostensivo» de los bienes que la voluntad, a su cuenta, ha de actuar. Voluntad y entendimiento concurren, pues, en la acción moral. Por consiguiente, no es cuestión de atribuir el curso de la práctica sólo a la voluntad. Por la misma razón está fuera de lugar el empleo, respecto a nuestro autor, de la etiqueta de «voluntarismo», como paralelamente lo estaba, respecto a santo Tomás, el emplear la de «intelectualismo». Se trata, sin embargo, de dos tendencias en las que los papeles de la inteligencia y la voluntad se relacionan de modo opuesto. El presunto voluntarismo escotista mantiene que las perspectivas de la vida virtuosa del hombre se cierran formalmente en la Bondad divina con preferencia a la Verdad; que la vida bienaventurada consiste menos en la intelección que en la fruición. Bondad y verdad, contemplación y fruición, así como las respectivas potencias en el hombre —inteligencia y voluntad—, intervienen por igual, pero según un orden de precedencia definido. El *imperium* corresponde formalmente a la voluntad, aunque con asistencia material del entendimiento. Una voluntad de indiferencia, que no encuentra nada antes de ella dispuesto en forma moral. Entrando en la ordenación de la voluntad, los actos se definen como buenos (virtuosos) o, en el caso opuesto, como malos (viciosos). Con independencia de esa ordenación el obrar se mueve en lo indiferente.

Si se pregunta por el origen o principio del bien moral y el orden de fines, la respuesta es la Bondad de Dios comunicándose a la criatura. La obra de la criatura, cuando es la de un agente responsable, es la de secundar obsequiosamente esa comunicación, dándose a voluntad a ella, lo que significa darse a la voluntad de Dios mismo. El orden moral se cumple obedeciendo.

La voluntad de bien en Dios no es una decisión arbitraria. La esencia divina es intelectual y volitiva. Sus voluntades contingentes, obrando la creación, fueron ejecutadas según las ideas procedentes de su esencia, no que dispusiera de un mundo de ideas con arreglo a las cuales se viera necesitado a crear, al modo del demiurgo platónico. Las ideas divinas nos llevan a la esencia de Dios. También en la obra creadora concurren inteligencia y voluntad. La creación no es obra de la inteligencia, porque la inteligencia no es operativa. Obrando la creación la voluntad, lo hace según la inteligencia. La razón de bien de lo creado no descansa en la voluntad de modo que lo que entendemos bueno lo sea porque es querido, sino que lo querido lo es por bueno. Es contingente que haya bien creado, pero, en la hipótesis de la creación, lo bueno en ella realiza lo en sí bueno, de modo que ninguna voluntad podría cambiarlo. Aunque otra voluntad del Creador podría hacer efectivo otro orden creado, si distinto de éste, tampoco arbitrario. El orden de la naturaleza no es un decreto despótico; menos todavía, una emanación natural.

Este orden creado realiza un designio concreto conocido y querido por Dios. Expresa el escogido a voluntad entre los posibles que en su potencia absoluta le era dado crear. La amplitud de la justicia de Dios es la de su potencia absoluta. Lo creado es la expresión de su potencia ordenada. El orden creado es la naturaleza que *de facto* hay, es decir, la que hay por voluntad del Creador. No la naturaleza por eterna necesidad que suponían los «filósofos».

5.2. *Orden moral*

La potencia ordenadora divina ha sujetado esta naturaleza (al hombre en ella) a una legislación moral, que se contiene en el Decálogo, y que puede llamarse natural. Pero la moral natural del Decálogo no lo es como si tradujera exigencias absolutas, derivadas de la absolutez de una naturaleza eterna donde todo sucede *ex*

necessitate. Entre los preceptos del Decálogo algunos establecen lo que no puede ser de otra manera. Son los de la primera tabla, ordenados directamente al bien divino, que es absolutamente Bien. Ningún ordenamiento puede desviarse de ese Bien o apartar de él. No ocurre así en los preceptos de la segunda tabla ordenando lo contingente, que podía ser de otra manera. Los primeros no admiten dispensa; ni la potencia absoluta de Dios podría dispensarlos. Sí en cambio los otros. En el poder de Dios está el obrar, si quiere, al margen de este orden a voluntad y según su voluntad incondicionada. La dispensa de las leyes de la segunda tabla queda en poder de la autoridad que las impuso, la de Dios; no en el de la voluntad humana.

Por lo dicho puede verse que la toma de posiciones de Escoto en relación con la ética, por una parte, define el carácter eminentemente práctico de su pensamiento, coronado en su teología, y guiado por ella. Ya en la práctica moral, su doctrina refleja la contraposición, punto por punto, a la que, con tendencia heterodoxa, se había difundido en las escuelas como consecuencia de la recepción imprudente del pensamiento greco-árabe, en la forma de panpsiquismo averroísta o de intelectualismo naturalista aristotélico. Contra lo primero, afirma la independencia de la persona individual. Contra lo segundo, saca a primer plano la voluntad como principio de acción no actuado por otro principio: ni por la naturaleza física ni por la razón movida naturalmente. La voluntad consiste en la libertad, haciendo de ella un principio independiente de toda determinación, con lo que se la entiende como radical *immunitas a necessitate*. De ahí que se deriva la preeminencia de la voluntad en la edificación de la vida buena, y con ello la preeminencia del bien. De igual modo la intención recta es la que eleva las obras al *genus moris*. El motor del obrar moral será el amor. El *ultimus finis* de la felicidad se realizará en la fruición o en la adhesión de amor al Bien divino.

La voluntad es desinteresada. La norma de su querer es la benevolencia. No obligada —determinada— a seguir los dictados de la razón, tampoco lo está a secundar las inclinaciones de la teleología natural. No está constreñida a querer ni la bienaventuranza. Sin embargo, mostrándole la razón el sumo bien, la voluntad lo elige como lo sumamente amable; pero lo hace en fuerza de la generosidad de la propia voluntad. Escoto hace del amor alma de todas las virtudes. No para elevarlas al plano sobrenatural de la gracia, sino para cons-

tituirlas en virtudes morales. La práctica aparece así de nuevo como un *ordo amoris*, que se realiza en el plano natural. Se manifiesta primero en el amor de Dios por él mismo y como bondad suma; después en el de uno mismo; finalmente en el del prójimo. En todo caso, amor benevolente y *ex caritate*. El amor de benevolencia para con el prójimo se dirige a querer su perfección moral. Aspectos en los que se diferencia la posición de Escoto de la de santo Tomás. Éste entendía el amor desinteresado como sublimación o depuración progresiva del amor de concupiscencia secundando la inclinación natural.

La riqueza alcanzada por la vida moral en Escoto es patente. Añade a la capacidad que le atribuía la finalidad de la naturaleza, la que procede del dinamismo de la propia voluntad, integrando resultados fundamentales de la reflexión teológica en los tenidos en cuenta por la filosófica; o más bien éstos en aquéllos. En todo caso, el orden moral natural es trascendido por el de la gracia.

Verdaderas virtudes serán las practicadas en el amor de Dios. Los hábitos buenos fuera de esa intención caen en lo moralmente indiferente. No son vicios, sino simplemente prácticas de conveniencia natural o «virtudes políticas». Estos hábitos de vida son correctos, según la prudencia interesada del apetito, pero no hábitos morales, pues requieren amor desinteresado por la rectitud. Es indiferente a efectos morales todo aquello que, aunque actuado según el orden de la teleología de la naturaleza, no entra en el de la teleología de la voluntad, esencialmente libre. La moralidad exige que, además de voluntario, el obrar se rija por desinteresado amor de benevolencia a lo «volible» o digno de ser amado: la voluntariedad ha de completarse en rectitud.

5.3. *Moral social*

La moral social es presentada por Escoto también a nueva luz. El hombre podrá ser social (al menos conyugal y doméstico) por naturaleza, como sostenía Aristóteles, pero esa sociedad nada tiene que presentar a su cuenta como vida moral. En la naturaleza —también la social— *omnia ex necessitate eveniunt*. En tanto que permanecemos bajo el dominio de la necesidad no hemos entrado en el reino de la moral. Admitiendo que las sociedades sean asociaciones

a voluntad de los hombres, esa voluntad es contingentemente humana dentro de la contingente voluntad creadora divina. Si la voluntad de sociedad se ordena al bien común de sola conveniencia humana y no al bien de Dios y dentro del orden de la comunidad de los justos, sus prácticas no son moralmente virtuosas. Serán indiferentes, a falta de la intención del bien divino y sin mérito para alcanzarle. O, como virtudes, serán meramente «políticas».

Escoto no acepta la definición del hombre como *animal politicum*, al modo de Aristóteles. No ve en la política la ciencia o sabiduría arquitectónica que edifica la vida social en orden al bien ético.

Por otra parte, sus presupuestos antropológicos, en los que eleva a axioma la singularidad incomunicable de la persona, vienen a cuestionar la concepción de la sociedad organizada políticamente como derivación de la naturaleza. Los órdenes políticos son asociaciones a voluntad. A este respecto es ya representante del contractualismo. No que las sociedades se organicen en reinos o principados mediante un pacto histórico, sino que el hombre, inteligente y libre, vista su condición y conociendo su bien, escoge vivir en sociedad confiando la custodia del orden elegido: sea a todos los miembros constituidos en cuerpo político, sea a un grupo de personas o a un solo gobernante. El contractualismo supone la concepción del orden de la sociedad de modo que los titulares de poder sean los implicados.

La justicia de la ley no deriva del imperio de la razón que dicta lo objetivamente justo. Es la voluntad la que ordena hacer aquello que la razón le muestra. La autoridad, legitimada en el consentimiento en cuanto a su origen, en cuanto a su ejercicio se rige por la voluntad de bien. El príncipe perfecto será el que pone su autoridad al servicio del orden cristiano. Escoto autoriza el empleo de la fuerza en la obra de propagación de la fe, entendiendo al gobernante comprometido en la causa de la historia santa, con lo que favorece una especie de razón política a lo divino (*Op. Ox.*, IV, 4, 9). Lo que no implica amoralismo político, ni ejercicio de la autoridad fuera del derecho natural. Al contrario, se contempla un estado moralizador. Tampoco se prejuzgan ahí las relaciones entre la potestad civil y la autoridad de la Iglesia, problema sobre el que nuestro autor no se pronuncia. Lo que al respecto enseña no contribuye a establecer criterios claros para una distinción entre lo temporal y lo espiritual. Sus puntos de vista respecto a la política sólo los expuso de manera ocasional. Da muestras de entender las comunidades civiles como

órdenes precarios, imágenes muy remotas de la ciudad de Dios. Aunque, por razón de entenderlas como asociaciones convencionales, se le haga precursor de la ciencia política moderna, no ha de verse ahí más que el inicio de una tendencia. Escoto era un teólogo que ante todo se interesaba por la vida moral y por la economía de la salvación. Caía fuera de su propósito sentar doctrina sobre la consistencia de los órdenes civiles seculares con autonomía de aquellos intereses (Lagarde, 1958, II, p. 248).

6. Guillermo de Ockham

Guillermo de Ockham (*c.* 1290-1349) llena la primera mitad del siglo XIV. Con él damos cara a una época nueva. Le viene apropiado el mote con que se le distingue: *venerabilis inceptor.* No termina su *curriculum* académico, pero inicia la *via moderna.*

6.1. *Supuestos filosófico-teológicos*

Los títulos que aquí interesan son: *Quaestiones in quatuor Sententiarum libros*, *Opus nonaginta dierum*, *Dialogus.*

La novedad de las doctrinas ockhamistas va unida a la aplicación sistemática de dos principios: el de la economía del pensamiento, que afectará sobre todo a la física, y el del absolutismo de la voluntad que afectará sobre todo a la ética. En realidad los dos cubren ambos campos. Cuanto más se explique de las cosas por la voluntad de Dios, su Principio, menos necesidad habrá de buscar en ellas sus razones. Pero cuanto menos razones haya que escudriñar en el secreto de las cosas más simple y claro se volverá argumentar sobre ellas. Dicho de otra manera: la racionalidad del mundo no hay que buscarla en el interior del mismo, ni sacarla de él como algo natural Habrá que referirla a Dios. Es una voluntad contingente o positiva suya y queda delimitada por esa voluntad. Dentro del mundo no hay otro secreto. La limitación de esa racionalidad tiene su compensación en que puede ser dominada mediante recursos lógicos, sin que nada añada ni pueda añadir la metafísica. La metafísica deja de ser recurso de conocimiento, en realidad es ningún conocimiento. Se conocen las cosas físicas por experiencia y, fuera de eso, se conoce el

mundo lógico por los procedimientos de prueba racional. Veremos cómo esos supuestos se aplican en la ética. Aparte de la razón está la fe, mundo separado y fuera del alcance de las razones. El radio de competencia de los filósofos queda reducido, pero dentro de él son soberanos. En cambio su incompetencia respecto a las cuestiones de fe es total. En ellas entenderá la teología.

La filosofía se ocupa, en primer lugar, del mundo formal de la lógica; después, del mundo real, dividido en los dominios de física y ética. La física describe la naturaleza. La ética ordena la vida del alma. Ni la física ni la ética son intrínsecamente lógicas. La ética no se derivará de la física. Ninguna de las tres podrá, por sus medios, elevarse a la teología. Teniendo en cuenta estas indicaciones veamos cómo procede Ockham en el campo de la moral.

Ni la física ni la ética emanan de, copian o siguen a últimos arquetipos ideales. No son producto de principio alguno con el que conecten por una relación causal que pueda llamarse en ningún sentido necesaria. Con Ockham se rompen los últimos vínculos con el racionalismo naturalista greco-árabe.

El principio al que todo queda referido es Dios. Dios se entiende con arreglo al primer artículo del «Credo»: *unum Deum ... Omnipotentem*. Dios es *potencia absoluta*, que, decidiendo crear el mundo, obra, desde su *potentia ordinata*, a voluntad. Bajo la potencia absoluta cae todo lo que no repugna ser hecho. La potencia ordenada se refiere a aquello que Dios «ordenó había de hacer» (*quae ordinavit se facturum*). Ni en la esencia divina misma ha de suponerse instancia alguna reguladora de su poder. Escoto había interpretado el mundo de las ideas manando de la voluntad divina. Ockham elimina ese mundo. Por supuesto, entender al modo tomista la esencia divina como *locus* de las ideas le parecerá confesar a Aristóteles y su razón filosófica, abdicando de la fe de Dios.

También aquí la crítica al necesitarismo racionalista se hace en nombre de la teología y para preservar la revelación. Nada nos dice el mundo contingente creado sobre el trasmundo de la Divinidad. La filosofía es impotente para alcanzar con sus medios nada de ese trasmundo. La prueba la dan los propios filósofos, quienes, si de hecho presumieron poder elevarse a Dios mediante pruebas racionales, su resultado fue un dios limitado al alcance de la razón. No el Dios vivo de la Escritura. Así pues, con mayor radicalidad que Escoto, Ockham opta por poner límites a la razón en beneficio de

la fe. El Dios de la fe se define como infinita potencia por encima de las ideas y fuera del alcance del discurso que opera con ideas.

6.2. *La moral*

Estos supuestos deciden el modo de concebir la moral. Si ésta ha de tener sentido, han de ponerse límites a la razón para dejar espacio a la libertad, así como ha de disociarse el ejercicio de la virtud de las virtualidades de la naturaleza. Para ello Ockham corta también de raíz con la física-psicología de Aristóteles, que el griego entendía en conexión con la teleología de la naturaleza. Consecuentemente, corta con su moral, desvinculándola de cualquier forma de interpretación naturalista. La obra buena no resulta de actualizar tendencias naturales en forma voluntaria —apetito racional —dentro de un universo de diseño teleológico.

En el mundo físico no hay fines y, si se habla de ellos, se hace con impropiedad. El reino de los fines es el de la libertad. En todo caso, también aquí la voluntad es un principio distinto de todo lo natural. Y será ella la que tiene el *imperium* de la vida moral, no vinculada a seguir el de la razón, lo que equivaldría a recaer en la necesidad.

El problema que de nuevo se plantea a Ockham, como había ocurrido con Escoto, es el de no dejar la libertad en la pura indeterminación errática, o sea, el de señalarle fines que rompan su indiferencia, el darle criterios de rectitud. Esos fines y criterios no se encuentran en las estructuras de lo creado sino en la voluntad del Creador.

El orden creado proviene del poder de Dios y se mantiene en él. Tampoco aquí ese poder es arbitrario. Dios hace realidad sus razones al crear, pero no dándose a razones que dominen dicho poder y según las cuales venga a ser, como por necesidad lógica, la creación. Enfatiza, a este respecto, la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada. No se distinguen en Dios mismo. Pero las distinguimos nosotros al situar su obra con relación a él. Este orden creado es producto de su potencia ordenada, sin que limite su potencia absoluta. Pudo crear otro mundo distinto. Los límites de su obrar sólo son los de la no-contradicción. Cualquier cosa no contradictoria cae dentro de la potencia de Dios, que puede asimismo man-

dar no importa qué actos, siempre dentro de la no-contradicción. Puede Dios ordenar cosas contradictorias a una persona en tiempos sucesivos y a distintas personas al mismo tiempo.

El agente moral es cada individuo particular. Es él solo el que tiene que dar cuentas de sus actos directamente a Dios. Actos que serán buenos si se ajustan al orden establecido y malos en caso contrario.

6.3. *Moral de mandamientos*

La naturaleza discurre según las leyes puestas por Dios al crearla. La moral ha de discurrir dentro de las normas igualmente establecidas por el Creador. Los órdenes respectivos son, pues, en última instancia productos de un positivismo divino. Pero ese positivismo respecto a la potencia absoluta se convierte en orden natural por referencia a la potencia ordenada. Puede hablarse de una moral natural en lo relativo. No una moral o derecho naturales absolutamente imperativos, sino imperativos como naturales en esta naturaleza que Dios quiso fuese como es. El hombre no puede dispensarse de cumplir lo ahí mandado. Pero sí puede hacerlo Dios. Dios pudo disponer otro orden que nada tenga que ver con éste dado. Aunque ni el mismo Dios, persistiendo el orden establecido, puede mandar lo contrario.

Los actos son buenos o malos por la relación a lo mandado o prohibido, no porque en sí sean buenos o malos. En otro orden que pudiera haber querido Dios, los mismos actos tendrían valor contrario. Y ello de cualquier acto, sin restricciones. No sólo, como quería Escoto, los que caen en los mandamientos de la segunda tabla, sino también en los de la primera. Así que hurtar, fornicar, incluso odiar a Dios, podrían, en ese otro hipotético orden, ser actos buenos. Lo que los hace malos es la existencia del precepto que los prohíbe. Y, a la inversa, lo que hace virtuosos los actos es la obediencia al que los manda. En uno y otro caso no de modo absoluto, sino *stante ordinatione quae nunc est*.

Lo mandado no se manda, pues, porque en sí sea bueno; ni lo prohibido se veta porque en sí sea malo, sino a la inversa: lo bueno es bueno porque mandado y lo malo es malo porque prohibido. No ignora Ockham la sentencia contraria, que supone actos intrínseca-

mente malos. Sostiene que *quantum ad esse absolutum in illis actibus possunt fieri a Deo sine circunstantia mala annexa.* Dios no está obligado a causar cosa o acto ninguno, así que puede causar cualquiera o su opuesto sin mal de culpa. Bondad y malicia no son propiedades inherentes, sino añadidas (contingentemente añadidas) a los actos. Físicamente los actos son indiferentes al bien y al mal. Los especifica como morales la intención de obedecer a la ordenada razón moral, expresa en los mandamientos de Dios.

El odio a Dios carecería de malicia en la hipótesis de que así estuviera dispuesto. Si lo mandado por Dios lo fuese por ser intrínsecamente bueno, sería ello bueno por necesidad. Pero ninguna necesidad se impone a la voluntad divina. Su voluntad se debería ahí a una potencia superior, y por ella estaría obligado: *sed Deus ad nullum actum causandum obligatur* (*Sent.*, II, 19, L-P). «En el plano absoluto cualquier acto puede ser causado por Dios sin culpa, así como su opuesto.» Pudo causar otras cosas distintas y con otras propiedades en el mundo físico. Y pudo discernir de forma distinta u opuesta las exigencias de la vida virtuosa en el moral.

En resumen: bondad y malicia morales siguen al cumplimiento de mandatos divinos. «El mal no es otra cosa que hacer algo contrario a aquello que el agente está obligado a hacer.» «El hombre no peca a no ser porque no hace lo que está obligado a hacer o porque hace lo que no debe hacer» (*Sent.*, II, 19, H; II, 4 y 5, H). Bajo mandato divino pueden caer exigencias contrarias a las que rigen en el orden de hecho establecido, mientras no envuelvan contradicción. *Deus potest praecipere quod voluntas creata odiet eum* (II, 19, O).

La ética así definida tiene puro carácter deontológico. La obligación que se sigue del cumplimiento de la misma no es, sin embargo, ciega; tampoco es arbitrario el código de mandamientos de esa moral. No se refleja en ellos la razón absoluta que traduzca las exigencias de arquetipos eternos, pero, obra de la potencia ordenada, es una ordenada razón la que en ellos se expresa. Por tanto, tales mandamientos pueden y deben decirse racionales. Obrar conforme a ellos es obrar conforme a la «recta razón».

El código de esos mandamientos está manifestado por Dios mismo sin equívocos en la Escritura. Y lo allí escrito se mantiene por su voluntad, fiel a sí misma. Buscar la normativa moral en otra fuente conduce a destruirla, ya que esa otra fuente, de no renunciar a todo criterio de lo bueno y de lo malo, lo reducirá a la necesidad

de los dinamismos naturales o a la también necesidad de la lógica. Pero sabemos que la naturaleza de las cosas es tal porque querida por Dios, y que la razón de bondad y malicia es añadida a la realidad física de los actos. Por otra parte, Dios está por encima de las ideas. Nada hay imposible para Dios en los dominios contingentes de la física y de la ética. Si la lógica parece coartar su poder, lo que ocurre es que ahí no entra en cuestión un verdadero poder. No es que Dios no pueda hacer algo, sino que ese supuesto algo en realidad es nada que pueda ser hecho.

6.4. *Ética política*

Las situaciones políticas del tiempo llevaron a Ockham a reflexionar sobre las condiciones y carácter de un orden civil justo. Mantiene al respecto que la autoridad radica en el pueblo, y que éste la canaliza a través de las costumbres y el derecho. El poder de los príncipes está sometido a las leyes y por tanto a la voluntad del pueblo. La sumisión de los gobernantes al derecho es el criterio para decidir sobre su legitimidad. Si ésta les falta en el origen serán usurpadores, si la conculcan en el ejercicio serán tiranos. Esta doctrina había sido común a lo largo de la Edad Media, como han puesto de relieve, entre otros, los hermanos Carlyle. Eso no quita para que los regímenes se deslizaran de hecho hacia autocracias. También en la Iglesia, bajo la forma de hierocracias. Ockham acentuará la proveniencia de la autoridad de la comunidad. Colabora con ello a propagar las ideas democráticas, que no duda en extender al gobierno de la propia Iglesia, como no duda en declarar ilegítimo al papa Juan XXII al que acusa de estar fuera del derecho y de ser conculcador de las libertades cristianas. Por supuesto, le niega potestad para deponer a los reyes, ya que la autoridad de éstos no proviene de él. En las costumbres y derechos se resume el bien común de las repúblicas. En obedecerlos consiste la moral de los súbditos. El orden de costumbres y leyes en que vive Ockham sigue siendo el cristiano, que tiene su fuente en la revelación, como derecho divino y como derecho natural. El derecho humano ha de ajustarse al divino o al natural, y si los repugna no tiene fuerza de ley: una ley contraria a la Escritura o la recta razón no obliga a ser observada.

En Ockham es efectiva ya la separación entre el poder temporal

y el espiritual. Las dualidades que en los más diferentes dominios aparecen en este período final de la Edad Media se reflejan también en la política, con repercusiones en lo moral. La antítesis agustiniana entre el obrar *secundum hominem* y obrar *secundum Deum*, invocada una y otra vez en los siglos anteriores, se desplaza a dualidad de dos campos cada uno con su razón en su esfera. Con relación a la moral esto significa valorar positivamente las virtudes «políticas», aunque no se las entienda como propiamente «morales», y por supuesto no meritorias. El establecimiento de esa dualidad va a permitir tratar los campos de acción que entran en el dominio de las prácticas humanas (en especial lo político) como esferas independientes, que se rigen por su propia lógica, con su propia moral, incluso como no teniendo que ver con la moral (Maquiavelo). De esa situación se hace claro eco la doctrina de los «reformadores». Lutero no admitirá valor meritorio alguno para las prácticas que se siguen del *usus politicus* de la ley, reservando ese valor para su *usus theologicus*.

Sobre la posición de Ockham respecto a la autoridad de la Iglesia y la vida virtuosa dentro de ella volveremos *infra*. También sobre las relaciones del papado con el poder civil.

Dentro de los supuestos metafísicos de Ockham, según los cuales sólo tienen existencia real los individuos, el hombre no será definido como «social por naturaleza». Ninguno de los órdenes de cultura se entenderá como natural. Así, pues, el orden político será consensuado. Una pieza importante de la doctrina social ockhamista es la que toca a su doctrina de los derechos subjetivos, equivalente de las libertades sobre las que insistirá la teoría política posterior. Ockham propugnará un tipo de Estado instituido o pactado a efectos de proteger y potenciar esos derechos, que siempre podrán esgrimirse contra las extralimitaciones del poder. Pero el teólogo Ockham no estaba particularmente interesado en desarrollar la doctrina que podría haber configurado la línea teórica que siglos después se concretó en el liberalismo político.

7. Ética política

La filosofía política no ofrece tratamientos significativos en los primeros siglos de la Edad Media. Sus problemas eran abordados desde el punto de vista ético y, en último término, resueltos dentro

del orden religioso. Empiezan a estudiarse con cierta amplitud cuando se acomete la reforma eclesiástica con Gregorio VII a finales del siglo XI. El tratamiento sistemático acompaña al desarrollo de las universidades. Particularmente a este respecto fue decisiva la aportación de conocimientos que proporcionan las obras de Aristóteles, al ser recuperadas por los estudiosos. También fueron de peso filósofos árabes como Avicena y Averroes.

Al tratamiento de la filosofía social y política se une el de la relación entre los poderes temporal y religioso. Esa cuestión ocupa a los más diversos autores. Según los casos, se resuelve: *a*) tendiendo a absorber el Estado en la Iglesia; *b*) distinguiéndolos; *c*) separándolos; *d*) también oponiéndolos. De modo paralelo se tratan las relaciones entre filosofía y teología y entre naturaleza y gracia. «En un pensador medieval el Estado es a la Iglesia como la filosofía es a la teología y como la naturaleza es a la gracia» (Gilson, 1947, p. 254).

La marcha hacia el establecimiento de la doctrina relativa a la distinción de esferas, así como a la coordinación de las mismas, sería la siguiente.

Una primera definición solemne de ella se encuentra en la Carta dirigida por el papa Gelasio al emperador Anastasio, a finales del siglo V. Sólo Cristo pudo presentarse a sí mismo a la vez como rey y sacerdote. Fuera de él, ningún emperador puede pretender el título de pontífice, y ningún pontífice reivindicar la púrpura real: «Pues son dos poderes aquellos por los que principalmente se rige este mundo: *auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas*».

Algunos hitos de la discusión. La doctrina de Pedro Damián ha sido definida en ocasiones como «teocrática». Pero no debe entenderse en el sentido de que el orden y poder temporales desaparezcan en el orden y poder espirituales. Los entiende el santo como la naturaleza humana y la divina unidas en la persona de Cristo; o como la relación entre hijo y padre. La autoridad paterna no suprime la iniciativa del hijo, y en la unión hipostática conserva todas sus virtualidades la naturaleza humana. El orden espiritual se sirve del ministerio del temporal para el bien. También aquí podría decirse, recordando a san Agustín, que, puesto que el orden superior cuenta con el inferior, es que no lo evacua.

Imágenes paralelas se encuentran en otros tratadistas. Hugo de

San Víctor compara los dos poderes con las dos vidas del hombre: la espiritual, por la que el alma vive de Dios, y la terrena, por la que el cuerpo vive del alma. La vida de Dios no suprime la del alma, sino que la eleva. La autoridad sacerdotal consagra y santifica el poder real, disponiéndolo ministerialmente al servicio de Dios. San Bernardo utiliza a los mismos efectos el texto evangélico de las «dos espadas» (Lc., 22, 38). Las dos pertenecen a la Iglesia: una para su servicio, otra para ejercicio directo de ella; esta última está en manos de los sacerdotes; la otra, en las de los gobernantes, pero a las órdenes de los sacerdotes. El papa Inocencio III utiliza los símbolos de la luna y el sol, que aparece también en otros tratadistas. Los dos tienen luz, pero el sol la tiene propia. El poder real recibe de la autoridad pontificia el brillo de su dignidad. Los canonistas sancionan esa dualidad que, por otra parte, entienden también jerarquizada. Así, Graciano, Esteban de Tournai, Hugucio. En Cristo, sostiene este último, se dan reunidas las funciones de sacerdote y rey, pero el mismo Cristo las distingue como ejercicios separados. La autoridad del papa es soberana a todos los efectos, mas el poder temporal no ha de ejercitarlo en forma directa a no ser en casos de excepción y por razón de urgencia. Es la posición que mantiene Inocencio III. Cierto que, admitida la *plenitudo potestatis* del Pontífice, éste intervendrá en el orden civil, llegando a deponer al emperador cuando le encuentra infiel a su misión de servicio al orden espiritual.

No avanza más allá de la doctrina tradicional Bonifacio VIII (papa desde 1294 a 1303), al mantener la doctrina de las dos espadas y en el modo de entenderla (bula *Unam sanctam*). Pero ya los tiempos han cambiado. Su émulo Felipe el Hermoso de Francia se mostraba celoso de la autonomía del poder real, punto sobre el que encontraba apoyo en los legistas de corte y también en la filosofía que explicaba el orden político a partir de la naturaleza del hombre. El cambio a que aludimos da paso a los estados territoriales o nacionales, señalando el fin del orden medieval de cristiandad.

En las disputas provocadas en torno a la lucha por las investiduras los juristas y canonistas esgrimieron toda suerte de razones tanto en favor de los reyes como del pontífice romano. El resultado fue afianzar a los reinos en su independencia respecto a la autoridad eclesiástica. Se afirma igualmente esa independencia respecto a la

autoridad imperial. Cada soberano se considera en su territorio y respecto a sus súbditos en disfrute de la autoridad suprema.

Se defiende también la doctrina de que la autoridad deriva del pueblo, y es legítima en tanto se ejerza con justicia y en beneficio de él. El pueblo que viera quebrantar el compromiso de ejercer justicia y gobernar para el bien común podía considerarse liberado del deber de obediencia. Nace así una actitud crítica frente a la autoridad que no habían conocido los siglos anteriores. Tanto san Agustín como san Gregorio Magno inculcaron de un modo absoluto el deber de obediencia a los poderes constituidos. Pero ya autores como Juan de Salisbury en el siglo XII defienden el derecho de los súbditos a deponer, incluso matar, al tirano. Santo Tomás de Aquino, en el XIII, acoge esa tendencia crítica. Para apoyarla cuenta con el ideario político que el tiempo pone a su disposición en los textos recuperados de Aristóteles. El orden político puede afianzarse en consideraciones derivadas de un concepto del hombre como ser social por naturaleza. Puede hacerse en consecuencia la defensa de los órdenes civiles a partir de una concepción metafísica de la realidad. No son formaciones sobrevenidas a consecuencia de un suceso histórico, como pudo ser el pecado. Tales órdenes se derivan de la misma naturaleza. Por consiguiente, no son males. Manan del orden natural creado. Por la virtualidad de perfección de ese orden se justificará su constitución y se medirá su ejercicio. La perfección que están llamados a realizar los principados y reinos se resume en la consecución del bien común.

En todo caso, la concepción de la política ahí expresada es siempre solidaria de consideraciones éticas. La obra de gobierno ha de discurrir conforme a derecho. El derecho es el objeto de la justicia. La virtud moral de la justicia informa el pensamiento político. Lo apropiado no será aquí hablar de moral *política*, sino de política *moral*.

Pero, como sabemos, había suficientes elementos en el pagano Aristóteles como para que pudieran temerse versiones de él menos consonantes con la ortodoxia. El nacimiento de doctrinas que interpretaban lo político con independencia de la religión no se hizo esperar. Incluso podía llegarse a ver en los órdenes de poder sistemas autónomos disociados de la moral. Tal es el curso que toman las cosas en manos de aristotélicos que siguen la línea de influjos del racionalismo naturalista, sobre todo el radical, proveniente de Averroes.

Queda así dispuesto el terreno para la elaboración de teorías opuestas, que separan las dos esferas o absorben la una en la otra: teoría estatista-secular y teoría hierocrática.

Las opuestas soluciones que acaban dándose al problema de la relación Iglesia-Estado en realidad hacen ver que no se trata del mismo problema. Eran distintos los datos y distinto el planteamiento. Para los «separatistas» el punto de partida no era la unidad de la *res publica christianorum*. Suponían una sociedad y el orden de la misma dimanados de la naturaleza y neutros respecto a connotaciones religiosas. Que luego hubiera también una sociedad religiosa (Iglesia) era lo que podría discutirse. De haber esa segunda sociedad sería algo distinto y separado de la primera. Lo que termina concluyéndose es que propiamente sociedad política sólo es la natural. En consecuencia, quien tratara de política debía entender que agotaba su objeto ocupándose de ella. Subsecuentemente tendría que discutir los títulos para erigirse en orden político a la otra, la orientada a lo espiritual o sobrenatural.

No era ése el caso para la concepción contraria. Aquí se presumía la existencia de una sola sociedad, y ésta era la de la *christiana res publica*. Dentro de ella podía haber —y de hecho había— diferenciación de funciones, pero como puede haberlas dentro de nuestros estados modernos seculares. Aquella sociedad formalmente religiosa, entendería todos los poderes fundidos en la unidad del orden sagrado. La consecuencia será la contraria a la del caso anterior. Pretender distinguir una política secular autónoma o independiente de la eclesial, formalmente cristiana, resultaba inaceptable. El orden político único será el eclesiástico. Dentro de él habrá funciones diversas, pero siempre revestidas del espíritu de la sociedad en cuestión. De ese modo el orden político temporal queda absorbido en el espiritual. El Pontífice goza de la *plenitudo potestatis* y es el soberano único de esa sociedad. Si a esa soberanía quiere llamársela política, entonces solamente existe una política: la basada en un orden de cristiandad.

En la primera de estas direcciones marchan los tratadistas que, inspirados en el naturalismo filosófico de Aristóteles y Averroes, desarrollan una doctrina que se ciñe a tratar *naturaliter de naturalibus*. Es el caso de Marsilio de Padua. En la segunda se inscriben teólogos y curialistas eclesiásticos, que han de hacer frente a aquel movimiento secularizador disolvente del ministerio público de la reli-

gión. Representan esa tendencia teólogos como Egidio Romano, Agustín Triunfo o Santiago de Viterbo.

Marsilio de Padua (m. *c.* 1343) publica su *Defensor pacis* en 1324. El autor procede de las Facultades de Artes en Padua y en París. La publicación de su obra coincide con los últimos episodios de la lucha del papado por establecer su hegemonía contra los intentos autonomizadores de los príncipes temporales. Primero, en la pugna sostenida entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, rey de Francia. Más tarde, en la que surge entre Juan XXII y Luis de Baviera. Las fórmulas tendentes a establecer la soberanía absoluta de los papas sobre el gobierno de la cristiandad alcanzan ahí su mayor firmeza. Sin embargo, los hechos procedían en dirección contraria. El destierro de Aviñón (1309-1377) debilita las pretensiones del papado, contra el cual por otra parte obraban las nuevas situaciones sociales. Ello es que la teoría política que venía sosteniendo la Iglesia y que culmina con la publicación por Bonifacio VIII de la bula *Unam sanctam* coincide con hechos que demuestran lo dificultoso, si no imposible, de traducir esa teoría a política práctica.

Son los publicistas áulicos los que, sensibilizados para las nuevas situaciones, formulan la doctrina jurídica para regirlas. Esa doctrina conserva en gran parte la elaborada en siglos anteriores, pero la reordena con arreglo al nuevo espíritu. El auge de las ciudades, la intensificación de las relaciones de comercio, la complejidad del procedimiento judicial ... son algunos de los hechos nuevos que contribuían a densificar la trama de la vida temporal. Los problemas suscitados al respecto no podían recibir adecuada solución invocando sólo el genérico orden moral por el que se sentía responsable la autoridad de la Iglesia. Los juristas se dieron a instrumentar recursos más aptos para resolverlos. La escena de los asuntos temporales se amplía, y en ella encuentran terreno los poderes civiles para afirmar su autoridad. Una abundante literatura del tiempo contribuye a sancionarla. El poder eclesiástico podría seguir velando por las cosas de interés moral y religioso. Pero la ordenación y administración de lo temporal se considera de competencia del poder secular. El derecho romano venía aquí a prestar ayuda a esos poderes centrando en ellos la obra legislativa. Cada soberano en su reino reclamaba una autoridad semejante a la del emperador, de la que no tenía que dar cuenta a otra superior a ella en el mundo. Felipe el Hermoso exigió de sus hijos el

juramento de no reconocer autoridad alguna sobre ellos fuera de la de Dios.

Abundan los escritos en defensa de esas pretensiones de la potestad real. Uno de los más importantes se debe al dominico Juan de París: *De potestate regia et papali* (1302-1303). Aboga por los intereses de su nación y de su rey. No niega la autoridad universal de la Iglesia, pero la restringe a la esfera de lo espiritual. Lo temporal puede ser atendido mediante las provisiones que al efecto ofrece la misma naturaleza social del hombre. Apoyándose en la filosofía de Aristóteles, entiende las repúblicas como sociedades perfectas, que se bastan a sí mismas y no requieren de una tutela superior. El poder de los reyes en lo temporal es soberano, no está subordinado a la autoridad espiritual. Por otra parte, sostiene que esta última autoridad, aunque procede de Dios, reside en la Iglesia como cuerpo, con facultades para resistir al propio papa y deponerle si se muestra indigno de ocupar ese puesto.

Pero el autor que lleva al extremo la crítica de la autoridad espiritual injiriéndose en los asuntos temporales es Marsilio de Padua. Su actividad de publicista coincide con la fase de la disputa que surge entre Juan XXII y Luis de Baviera (1323). Para el paduano deja de tener sentido tal disputa. Piensa que cualquier forma de poder que se arrogue la Iglesia es usurpado. El oficio de gobernar a los hombres es de exclusiva competencia de los soberanos temporales. Supone que la organización de la Iglesia, tal como en su tiempo se conocía, era algo histórico, creación de los hombres y no institución divina. En cuanto jerárquicamente organizada, deriva del derecho humano. La Iglesia espiritual es el cuerpo de los fieles, con iguales derechos los clérigos y los laicos. Marsilio de Padua conduce a concebirla (aunque él no lo haga) como una asociación voluntaria. Por esencia y fines mira a lo sobrenatural, desimplicándola de la naturaleza y del tratamiento racional de la misma. No tiene sentido hablar ahí de autoridad o de poder. Estas cosas sólo entran en juego en el ámbito de los reinos seculares. Son ellos los titulares de cualquier tipo de poder, y pueden ejercerlo en todos los dominios. No existe pues sociedad organizada políticamente, ni imperfecta ni perfecta, que se ocupe de las cosas espirituales. Tampoco un derecho canónico con fuero propio: todo el derecho, como todo el poder han de ser atribuidos a las sociedades civiles. En cuanto el orden espiritual se implica en lo terreno o lleva consecuencias terrenas (como colación de cargos,

cobro de diezmos) todo ello cae bajo la competencia de los príncipes. En cualquier otro sentido tales cosas nada se dicen con el poder o la autoridad. Cristo no confió a la Iglesia ninguna jurisdicción coactiva, ni ningún poder o dominio. Nunca Cristo, durante su vida entre los hombres, asumió papel alguno de persona pública. Así pues, la crítica de nuestro autor conduce a la disolución de la Iglesia como institución. Todo lo institucional de ella queda absorbido en la organización estatal.

Respecto a su concepción del Estado es menos explícito. Lo concibe creado en base a la utilidad de sus miembros. Es la función que deben llenar las leyes. El legislador es el conjunto de los ciudadanos. La soberanía reside en el pueblo. Marsilio de Padua expone sus ideas situado de parte del emperador en su disputa con el papa. (Las situaciones que de hecho él tenía en mente eran las de las ciudades italianas, su patria.) Le interesara o no que prosperasen las tesis del primero en relación con el gobierno de Alemania, dirige su argumentación sobre todo a socavar la autoridad del segundo.

Son ya unas fechas en las que el papado actuaba a la defensiva, y las cuestiones se plantean en frente contrario al que se hacía hasta el tiempo de Bonifacio VIII. Desde el comienzo de la «reforma gregoriana» el protagonismo fue llevado por la Iglesia, discutiendo la injerencia de los poderes temporales en sus asuntos. Se llegó incluso a proceder como si no hubiere ningún asunto en el que los papas no tuvieran jurisdicción. Ahora las cosas se vuelven al revés. Se contraataca desde los reinos seculares, discutiendo cualquier tipo de intromisión de la autoridad papal en sus asuntos.

La base doctrinal sobre la que, en concreto, Marsilio de Padua afronta los problemas está tomada de Aristóteles, coloreada de averroísmo. La discusión racional de las cuestiones políticas se lleva ahí al extremo de no admitir en ella residuo alguno que tenga que ver con la religión. La única guía es la naturaleza y el único criterio la razón. A efectos morales esto significa que los estados no tienen por qué ocuparse de salvar las almas. Son meramente instituciones o «invenciones» generadoras de orden y proveedoras de utilidad. Establecidas para el gobierno de la tierra, alcanzan a todos los aspectos relevantes de la vida del hombre en ella; también a la religión en cuanto hecho social. Mantiene, no obstante, un residuo de autoridad en lo espiritual, pero la atribuye al concilio general, quitándosela a la jerarquía y al papa. En todo caso no es un teórico de la sepa-

ración de poderes, ya que todo lo que implica poder entra en el ámbito de los únicos sujetos de vida política: los estados civiles. Su «razón de estado» no se opone a la religión, sino a la jerarquía religiosa y a sus pretensiones de poder.

Guillermo de Ockham debe ser citado también en relación con estos problemas. En su vida corrió suerte parecida a la de Marsilio de Padua. Pero si éste era «artista», secuaz de la filosofía y nada más, Ockham era teólogo. De ahí que su crítica de la Iglesia establecida se guiara por motivos más espirituales y a la vez que fuera menos radical. No llega a disolver la Iglesia en el Estado, pero limita drásticamente también las competencias del poder espiritual. En la disputa en que Ockham se vio envuelto, relacionada con la cuestión de la pobreza de los clérigos y especialmente de los miembros y comunidades de su orden franciscana, nacieron ideas importantes para una nueva concepción del derecho. En concreto aparece el tema de los derechos subjetivos. La autoridad del papa está limitada por los derechos que toda persona tiene por concesión de Dios o por naturaleza. Tienen derechos en el mismo sentido también los reyes y gobernantes, que a su vez son límite de la autoridad papal.

De otra parte, ve la verdadera Iglesia en la comunidad de los fieles que sirven con corazón recto a Dios. No en la jerarquía eclesiástica. La función de ésta es ponerse al servicio de aquélla, contribuyendo a la edificación y utilidad del pueblo cristiano. Éste es el que continúa la obra de Cristo y no los que se dicen sus vicarios. Como autoridad sólo admitirá la necesaria para regir con sabiduría a la comunidad de los fieles, respetando siempre sus derechos naturales o los que les conceden las mismas leyes civiles. Se extiende esa autoridad a la forma de vida prescrita en el Evangelio. En todo lo que se sale de ahí no tiene competencia ninguna si bien, por su ascendencia moral, pueda intervenir enseñando, aconsejando, etc. Aunque el papa ostente de hecho la autoridad suprema en la Iglesia, no debe prevalecer contra los intereses espirituales de ésta. El papa puede delinquir y hasta convertirse en hereje. Por hereje tenía el propio Ockham a Juan XXII. Se puede apelar al pueblo cristiano contra el papa. La mejor manera de solventar las cuestiones internas de la vida de la Iglesia tendría su cauce en el concilio general. No es que el tal concilio sea infalible, pero es más fácil corregir en el seno de él las desviaciones tanto doctrinales como disciplinares.

La iglesia que contempla Ockham no ha de entenderse ni por referencia al orden natural ni tampoco al clericalismo jerárquico. Es congregación de personas en libre comunión de fe.

La tesis conciliarista defendida por Ockham se inserta en su doctrina como concesión mínima necesaria compatible con la pureza evangélica. El medio polémico en que la desarrolla dificulta el seguir preguntándose hasta el final para ver si su propuesta sienta las condiciones suficientes para hacer viable la vida de la Iglesia viadora. De hecho, los concilios generales convocados por aquellas fechas: Pisa (1409), Constanza (1414-1418), Basilea-Ferrara-Florencia (1431-1445), si por una parte parecían la única salida razonable para afrontar la situación —«cisma de Occidente» (1378-1417)—, por otra, conseguida la unidad del papado, no se vio que el invento fuera operativo. De modo que el movimiento conciliarista, al menos en la forma como entonces se concebía, no es que fuera derrotado, murió por sí mismo como algo impracticable.

Signo parecido tenía la tesis relativa a la pobreza apostólica. Se suponía recoger en ella el modelo de Cristo mismo, que nace y muere en el más absoluto de los desprendimientos. Se invoca asimismo el ejemplo de las comunidades cristianas primitivas, donde los fieles nada tenían en propio, sino que todo les era común. Invocando esos modelos se intentaba llevar a la práctica el evangelio en su pureza y hacer realidad la libertad cristiana. Esa disputa de la pobreza no era algo episódico o accidental. Tocaba por el contrario el fondo del modo de vida, tanto moral como religioso, apto para alcanzar la virtud y salvarse. Pero la defensa teórica de esas tesis queda rodeada de ambigüedad práctica. En la intención se orientaba a purificar las almas en nombre del más generoso de los idealismos. De hecho, esa causa fuera del mundo dejaba éste en manos de los «realistas»; y, en efecto, éstos se aplicaron a ordenar y administrar este mundo sólo mundanamente. Se prepara así el terreno para mirar a aquel fuera del mundo como si no existiera: primero en hipótesis, finalmente en tesis. Tras la defensa de la pobreza clerical se esconde (o puede esconderse) lo contrario de la libertad. El sacerdote que abraza la pobreza voluntaria se ve forzado a depender de la sociedad que provee a su subsistencia; se pone pues en manos de las autoridades que la rigen.

Las posiciones tanto de Marsilio de Padua como de Ockham tendían a desembocar en un positivismo moral. Si no lo hacen, se debe a la presencia en ellas de las doctrinas dominantes en la época, derivadas del naturalismo aristotélico. Sin embargo, no defienden el derecho natural del Estagirita. Ni su concepción de la sociedad es la que deriva de entender al hombre como «social por naturaleza». El fenómeno de la sociedad radica en el consenso de voluntades. Éste no es impuesto y menos fortuito; resulta de seguir el impulso hacia lo conveniente y útil bajo el dictado de lo razonable. Se prepara así la concepción del derecho «natural» en la forma que adoptará en la conciencia moderna de inspiración protestante. Concepción paralela a la que se tiene de la constitución de la sociedad.

No encontramos ahí un positivismo jurídico-moral, pero se apunta hacia él. Tampoco un contractualismo político, pero se abre la vía que conduce a él. La discusión de esos problemas se desolidariza de las soluciones que la Edad Media anterior venía dando. En éstas, con una u otra fuerza, la política y el derecho se conectaban con la religión. Ahora se da el paso para entenderlos como áreas autónomas, que acabarán siendo tratadas como profanas. No sólo separadas de la religión, sino, al menos en casos, neutras a la moral.

8. Agustinismo político

La dirección seguida en la interpretación del derecho y la política por Marsilio de Padua y Ockham tendía a concentrar la jurisdicción y el poder en las solas manos de los príncipes civiles al frente de los estados temporales como sociedades perfectas. En este sentido ese pensamiento trabajaba en favor de la unidad, proponiendo el que entendían era único camino apto para procurar la paz. Pero tal doctrina acentuaba, a otro respecto, la dualidad, al dejar fuera de consideración el orden espiritual como un fuera del mundo, sin embargo en el mundo. Con decir que «el reino de Dios no es de este mundo» nada se aclara sobre el *status* que corresponde a los súbditos de ese «reino» en cuanto habitantes de este mundo. Se condenaba más bien al cristiano a vivir con una conciencia escindida a la que no se daba esperanzas de alcanzar la unidad. Por otra parte, la «sociedad perfecta» de que hablan nuestros autores, al menos Marsilio de Padua, se diversifica en pluralidad de soberanías que siembran la tierra de

poderes, extraño cada uno de ellos a los otros, sin que aparezca válido para ellos el impulso a constituir una sociedad superior. Mermada ahí la virtualidad del derecho natural, se crea un vacío para las relaciones a las que se refería el derecho de gentes. Es el espacio en que vendrá a situarse la reflexión encaminada a elaborar el moderno derecho internacional.

Dante (1265-1321) parecía ofrecer una salida ya a esa aporía. Penetrado del idealismo de la unidad, defiende la existencia de una autoridad por encima de la fragmentación en reinos. (Él tenía sobre todo presente la fragmentación de «ciudades» en Italia.) Adscrito a la corriente gibelina, no veía en el pontificado eclesiástico la instancia cohesionadora en que él soñaba. Más bien la existencia del papado sólo había contribuido a alimentar la discordia. Pensaba que la autoridad competente para unificar a los pueblos era la del emperador. En defensa de esa idea compone su tratado *De monarchia*. Pero Dante era un creyente no interesado en disminuir el prestigio de la autoridad espiritual. Concebía su fuero ordenado a entender sólo en las cosas de la religión. El régimen y administración de las cosas temporales caía dentro del fuero de la autoridad imperial.

Esa concepción no pasaba de idealista ya para la época en que se propone. En todo caso, en el seno de ella seguía manteniéndose la dualidad.

Parece que la única respuesta capaz de llevar a efecto el venerable ideal de la unidad era la de elevar la autoridad religiosa a soberana. La Iglesia era universal, lo que, en la esfera de lo religioso, es decir en cuanto a lo espiritual, nadie negaba. En cambio, ninguna teoría política había sostenido la universalidad de poder civil alguno, ni siquiera el imperial. Podían pues alegarse buenas razones de humanidad para elevar la *auctoritas pontificum* al *imperium* en todos los órdenes, *imperium* también en lo temporal. Es lo que hizo un grupo de autores que, secundando a la canonística y razonando el problema en base a principios teológicos, pero sin abandonar la idea aristotélica de la *societas perfecta*, concluye, en efecto, haciendo del papado el poder político *católico*. Ese ideario es el que se conoce como «agustinismo político».

Esa doctrina no era de san Agustín. Pero se habían aproximado a ella algunos de los autores ya dentro de la patrística. Eusebio de

Cesarea contemplaba la Iglesia como sucesora del Imperio romano, trasladando todos los poderes y prerrogativas de éste del orden mundano al religioso y cristianizándolos. El imperio pagano habría sido una «preparación» histórica del reino de Dios cristiano. Gregorio Magno podía sentirse autoridad heredera del imperio en los tiempos de colapso que le toca vivir. En su doctrina social y política acusa ese sentimiento. Todos los poderes que ejercitan los príncipes se ordenan al fin de guiar a los hombres al cielo; los reinos temporales están al servicio del reino celeste. En ese servicio se integran bajo la autoridad de la Iglesia. Dentro de ésta hay «órdenes» distintos, cada uno con sus funciones, no absorbidas por la autoridad del pontífice, pero sí subordinadas a ella. La teoría de la «traslación» del imperio da cuenta de esas situaciones. Hemos visto cómo san Pedro Damián enseña a ordenar toda la vida humana en seguimiento de la pedagogía y política de la Iglesia. Otros autores, antes de que se dejara sentir el influjo de Aristóteles, proceden guiados por igual espíritu. No obstante, en ellos seguía siendo válida la distinción gelasiana entre la *potestas regia* y la *auctoritas pontificum*. El problema era el de la jerarquía y no se dudaba en dar por evidente la supremacía del sacerdocio sobre los principados. Lo que, por otra parte, era lógico, dada la concepción religiosa universal de que se partía.

Lo que ahora va a sostenerse supone un paso más. El naturalismo aristotélico había permitido estructurar las sociedades con arreglo a categorías sociales, morales y jurídicas más claras. Ese modelo va a servir para comprender también la Iglesia, que será una sociedad perfecta. Pero no una sociedad perfecta cualquiera, sino suprema, la sociedad de todas las sociedades. Dotada de poder político estricto y de estricta jurisdicción; y éstos, católicos, universales. Es lo que se entiende ahora al atribuir a la autoridad del pontífice la *plenitudo potestatis*. Esa potestad es recibida directamente de Dios. Todo otro poder es delegado. Los autores de siglos atrás habían llegado al acuerdo en que sólo Cristo había sido conjuntamente sacerdote y rey. Fuera de él esas funciones eran ejercidas por «espadas» distintas, aunque se entendieran concertadas: al servicio la espada temporal de la espiritual. Pero ahora ese modelo de Cristo unificador de las dos potestades se piensa realizado en el pontífice, que se declara «vicario de Cristo», entendiendo esto a la letra. De esa suerte, es claro que el pontificado será titular a la vez del sacerdocio y la realeza. Tendrá pues en sus manos los poderes de una política

universal. Si el ejercicio de la misma aparece en otras manos, será por delegación, actuando los delegados como «ministros» de aquel *imperium* universal.

Los autores (no solos) que desarrollan ese llamado «agustinismo político» con más plenitud, llevándolo a sus últimas consecuencias, fueron Egidio Romano, Santiago de Viterbo y Agustín Triunfo, miembros de la orden agustiniana. Si no por la filiación de sus ideas, al menos por adscripción institucional puede denominarse a su doctrina «agustinismo». Como se centra en una concepción de la autoridad será «agustinismo político».

Suponer la existencia de sociedades perfectas que deriven su autoridad de la naturaleza social del hombre, como si la naturaleza de la sociedad quedara fuera del universo humano abarcado por la universalidad de la Iglesia, es algo inaceptable para estos autores. El orden universal de la Providencia se confunde en ellos con el orden sacral de la Iglesia. La política de los «filósofos» queda, no ya integrada, sino absorbida en la de los «santos». Ese «agustinismo político» es pues la réplica en lo espiritual a las pretensiones que el «aristotelismo político» abrigaba referidas a lo temporal. A la tesis de que todo lo que fuera gobierno se encontraba en manos del poder civil se responde con la acumulación de la plenitud del gobierno en manos de la Iglesia, incluyendo además del poder espiritual el temporal. Las virtudes políticas son contenidas por las morales. Y es la Iglesia la que tiene autoridad sobre lo moral. *Iustitia continet urbanitates*, conforme escribe Egidio Romano (*De reg. princ.*, III, 2, c. 31). El acento en la unidad universal le lleva a entender esa unidad, en lo político, realizada en la Iglesia: *tota secumdum totum sic coniuncta et connexa* (*De eccl. potest.*, I, 5). Esto no quiere decir que las funciones de gobierno se ejerzan indistintamente por aquellos que las tienen encomendadas. Santiago de Viterbo mantiene que en aquellas cosas que tocan a la salvación de las almas ha de obedecerse antes al sacerdote que al príncipe y, en cambio, en aquellas que pertenecen al bien civil la obediencia se debe al príncipe. Pero se trata de cargos inferiores. El papa es soberano en todos los dominios (*De regim. christ.*, cf. Lagarde, II, 129).

Puede resultar algo irónico, pero la monarquía papal absoluta defendida por estos autores servirá de modelo para ulteriormente desarrollar el absolutismo de los monarcas civiles en los siglos XVI y XVII. Los reyes se considerarán tales «por la gracia de Dios», sin

voto del pueblo ni otra mediación que explique el origen de su autoridad o la coarte. Se verán como soberanos *legibus soluti*, absolutos, de cuyas providencias de gobierno no tendrán que dar cuenta más que a su conciencia y a Dios, de quien son vicarios en la tierra.

9. Mística e inconformismo

Recordaré aquí algunas figuras de la mística medieval. Pero me fijaré especialmente en ciertas prácticas de individuos o grupos inconformistas que se adhieren a una concepción desmundanizada del reino de Dios y ensayan formas de vida cristiana al margen de la Iglesia oficial, de sus ordenanzas exteriores, de sus sacramentos, ritos y culto. Encontramos difundidas esas prácticas a lo largo de toda la Edad Media, pero su presencia se acentúa desde el siglo XIV.

Recordemos, en primer lugar, la corriente mística: mística sapiencial de los victorinos en el siglo XII, mística afectiva de los franciscanos en el XIII, mística especulativa de los dominicos en el XIV. Al lado de esas órdenes habría que mencionar también a cistercienses y cartujos, por un lado, hasta los «hermanos de la vida común», por otro.

Figura sorprendente dentro de ese movimiento es la de san Francisco de Asís (1181-1226). Sorprendente porque practica el seguimiento de Cristo con radicalidad revolucionaria. Se hubiera convertido ese radicalismo en sectario de no haber estado tan penetrado su promotor por el espíritu evangélico. El modo como acertó a conjugar el amor sin límites a Dios con el amor a la naturaleza ofrece un fenómeno verdaderamente raro para el siglo en que vive. No dejó escrita ninguna especulación de escuela que nos haga ver su imagen del mundo. Pero pocas almas habrán vivido de modo tan armónico el concierto de lo humano y lo divino como se pone de manifiesto en el *Cántico de las criaturas*. La decisión por la forma de vida inusual que el *Poverello* eligió para sí y para sus seguidores llena a la vez de admiración y de sobresalto. No todos esos seguidores poseían el carisma que a él le inflamaba. Algunos aspectos de su espiritualidad provocarían incertidumbres y, llegado el caso, serias contiendas, como ocurre respecto a la concepción de la pobreza.

En dirección distinta marcha la mística del maestro Eckart

(*c.* 1260-1347). Pertenece a un siglo pesimista y nada encontramos en él de la efusiva expansión franciscana ni tampoco de su confiada alegría. Fue sospechoso de herejía y con tacha de heréticas se condenaron varias proposiciones sacadas de sus obras. En su enseñanza se une la declaración de que todas las criaturas son pura nada con la de que el destino del hombre es transformarse totalmente en Dios. También aquí aparece el radicalismo. Pero toma el camino de la especulación contemplativa; ésta se abre hacia profundidades que podrían ya reconocerse como «germánicas». Los extremos del «fondo del alma» y la cima de la Divinidad se unen para nuestro autor en relación tan estrecha que ha motivado que se interprete su pensamiento como panteísta. No ha de pensarse en un Dios que caiga dentro de las posibilidades de la comprensión humana. Dios es Dios y todo lo que podamos añadir como teología será más bien de carácter negativo. Vía de negación es también la que ha de seguirse en el camino de edificación interior, vaciándose el entendimiento de toda idea y la voluntad de todo afecto que remita a las criaturas. A ciegas y en fe desnuda ha de entrar el alma a comunicarse con Dios. Son inútiles al caso hasta las virtudes morales, los sacramentos, la propia fe, si falla el desprendimiento total de lo creado. Eckart no siempre ha sido bien comprendido ni favorablemente juzgado. Ha de considerársele como meditador hondo del enigma de la existencia humana a la vez que del ministerio divino. Influirá poderosamente en místicos posteriores.

Ejemplo distinto de los anteriores, pero como ellos maestro de una espiritualidad personal sinceramente sentida, es Tomás de Kempis (1379-1417). Profeso en la comunidad de canónicos regulares de san Agustín de Deventer, es universalmente conocido por su obra *Imitación de Cristo*. Firmemente enraizado en la Iglesia viva, no le causa problema la Iglesia establecida. Tampoco retienen su atención las cuestiones teológicas escolares. Declara con sencilla franqueza importarle más «sentir la compunción que conocer su definición». Como indica el título de su obra, lo que le embarga es seguir de cerca el ejemplo de Cristo. Su espiritualidad se resume en la práctica del «evangelismo», despegado de exterioridades, que se conocen como *devotio moderna*. No es Tomás de Kempis quien inaugura esa vía, pero contribuye como ningún otro a propagarla.

Si los autores mencionados representan la línea ortodoxa —o con voluntad de serlo— del inconformismo de la época, pueden citarse otros que exponen doctrinas de canonicidad más dudosa o simplemente heréticas. Merece recordarse, para el siglo XII, Joaquín de Fiore, entre los primeros; en el XIV, Wyclif y Huss, entre los segundos.

Joaquín de Fiore (*c.* 1130-1202) refleja un cambio en la interpretación de la historia, que, por otra parte, no es el único en proponer (Oto de Freising, Ruperto de Deutz). Hasta estos autores el curso de la historia se representaba como transmisión y preservación de un legado. El Imperio romano lo recogía en su última manifestación destinada a perpetuarse, interpretando la profecía de Daniel. El reino de Cristo, en la Iglesia, sería el heredero de él hasta el fin de los tiempos. El modo como la Iglesia había venido a continuar el imperio se explicaba de diversas maneras: efeudación por la *Donatio Constantini*, traslación a Carlomagno u Otón el Grande, absorción por el propio papado. En todos los casos se suponía una continuidad desde la venida de Cristo, que sólo contemplaba como cambio el de la entrada en el reino eterno.

Con los autores indicados la mirada se dirige al futuro abriendo la historia a perspectivas escatológicas. Esto es particularmente visible en Joaquín de Fiore y en el movimiento que despierta. Entiende la historia como manifestación en el tiempo de la vida trinitaria. El Antiguo y el Nuevo Testamento reflejan las edades del Padre y del Hijo respectivamente. Pero se complementan en una nueva edad, que será la del Espíritu, la de la caridad y la libertad consumadas en la tierra. Esta doctrina fue utilizada, tanto por la autoridad papal como por el poder temporal, para defender su propia causa en la lucha por el predominio. En su fondo se expresaba en ella el malestar provocado por la mundanización de la vida cristiana; la denuncia se hacía en nombre de una iglesia más espiritual y pura. Esta nota de protesta contra la relajación observada en la cabeza y en los miembros, real o supuesta, sería el aspecto en que hacían causa común los hombres o los grupos que en la época se sentían portadores de espíritu profético clamando por la reforma. Joaquín de Fiore encarna ese espíritu presentándose como un iluminado que espera ver hechas realidad sus visiones apocalípticas.

Joaquín de Fiore mantuvo de por vida la lealtad al papado. Pero lo concebía también en curso de espiritualización, puro de cuanto

significara ordenancismo exterior. En cuanto al pueblo cristiano, frente a la edad primera del Padre, que sería de los laicos, y la segunda del Hijo, representada en los clérigos, la tercera sería de los monjes, apuntando con ello al desprendimiento del mundo y entrega a la contemplación. Se explica que estas ideas prendieran posteriormente en aquellos ánimos que, descontentos de la marcha de las cosas en la Iglesia, precisamente en momentos en que se acentuaba en ésta la reglamentación del derecho canónico y la orientación sacramentaria, aspiraban a verla renovada en el espíritu. No se pensaba en una reforma que restituyera el fervor y religiosidad primitiva. La figura renovada se proyectaba en el futuro.

El atractivo de esas ideas es el que en todas las épocas ha provocado en almas inquietas el pensamiento de utopía. Entre los franciscanos *espirituales* iban a encontrar campo abonado para su expansión. Propagan ese pensamiento, entre otros, Juan Olivi (1248-1298) y Ubertino de Casale (de comienzos del siglo XIV). Estos autores acentúan la crítica al estado de cosas. El primero ve en la cristiandad existente una *Ecclesia carnalis*, que, aunque no identifique con la romana, la ve representada sobre todo en los clérigos. El segundo lleva la crítica al sectarismo contra Roma y contra el papa, a quien califica de anticristo.

En todo caso, la preocupación que centra la crítica de los «espirituales» no es principalmente la relativa a las competencias de poderes (civil y eclesiástico). Se alimenta del malestar que provoca la concepción de la Iglesia misma, fundamentado, básicamente, en tres aspectos: su organización jurídica, su jerarquía clerical y su proyección política.

La situación anómala de la Iglesia jerárquica durante el «cisma» explica que se acentuara la tendencia a fijarse en su dimensión espiritual. Exteriormente dividida, su unidad y universalidad se buscaba en la comunión de las almas, dejando de lado sus aspectos temporales. En cierto sentido podía considerarse esa tendencia como la respuesta lógica que la religiosidad de la época encontraba para responder al desafío de aquellos tiempos revueltos. Disociando la comunión en el espíritu cristiano de la sociedad oficial, podía mantenerse la fe eclesial en el primer sentido, cualesquiera fuesen los avatares que corriera en el segundo.

En esas circunstancias escriben sus obras Juan Wyclif (1324-1384) y Juan Huss (1369-1415), quienes, elevando la situación a

teoría, elaboran una eclesiología nueva, que será condenada como herética en el concilio de Constanza.

Wyclif, profesor de Oxford, se suma a la denuncia de la riqueza del clero y sus pretensiones temporales. Por otro lado, poco podría importarle, ya que rechaza el concepto que tenían de la Iglesia no sólo los canonistas, sino también los teólogos. No la entiende como la comunidad en la fe dentro de la tradición de los apóstoles, los padres y los concilios. La única regla de fe es la Escritura. Se pronuncia en favor de una iglesia espiritual en cuanto animada por Dios mismo. Iglesia es la «congregación de todos los predestinados»; por tanto, la identifica según un paradigma estatológico. Cualquier cristiano, si vive la fe, es teólogo y sacerdote. Los oficios pueden tenerlos quienes no pertenezcan a los predestinados, lo cual puede ocurrir hasta con el papa. Wyclif termina negando la institución papal.

Sus obras fueron muy leídas en Praga. Entre los seguidores figura Juan Huss (profesor en la universidad). También para éste la Iglesia la componen los predestinados. Cristo es la piedra angular sobre la que se edifica y que preside. Puede el papa ejercer presidencias exteriores, pero no en el sentido de vicario de Cristo. Vale del papa lo que de otro miembro cualquiera: su autoridad deriva de su virtud. La obediencia del cristiano sigue a la virtud y no al título exterior de la autoridad. La «guerra hussita» (1419-1436) muestra el calado de estas cuestiones religiosas en el pueblo y la pasión con que las seguía.

Todo esto quiere decir que la Iglesia nada tiene que ver con lo temporal. Por tanto se da razón, desde la teología, a los filósofos defensores de los poderes civiles. El problema de competencias desaparece, puesto que el papado queda sin ninguna que pudiera entrar en conflicto con las de los príncipes.

Un testigo de ese clima apasionado fue en Florencia Jerónimo Savonarola, que, sin romper doctrinalmente con la ortodoxia, radicalizó sus sermones, con descrédito de la Iglesia, clamando por su reforma moral.

En el fondo de este movimiento aparece la misma tendencia disociadora que en otros campos de la sistemática de la época. En todos ellos se disuelve la visión unitaria de los distintos aspectos de la vida cristiana, apareciendo dualidades y separaciones. El impulso que conduce a ello es el de preservar en su pureza el mensaje de Cristo. En el intento de conservar pura la fe se disocia de la razón.

Buscando una Iglesia pura se separa de todo lo temporal. Dentro de la propia Iglesia, queda la confesión cristiana separada de la pertenencia a la organización exterior. En general, el transmundo divino se separa del mundo terreno y humano; la gracia, de la naturaleza... En todos esos ámbitos los siglos anteriores habían buscado razones de relación y de unidad. Ahora se consagra la dualidad y se argumenta en favor de ella. Con el paso a la edad moderna y la Reforma quedará fijada esa mentalidad dando carácter a la época.

Dentro de estas corrientes marginales han de mencionarse también los movimientos de grupos. En primer lugar los valdenses y cátaros; estos últimos también llamados albigenses, por el lugar (Albi) que fue centro de su expansión. Profesaban en común un dualismo de principios, bueno y malo, de ascendencia gnóstica o maniquea. Ese dogma condicionaba su moral de rasgos ascéticos. Los valdenses rechazaban la riqueza y la propiedad, censurando la posesión de bienes por los clérigos. Los cátaros combatían igualmente la propiedad, así como el matrimonio y toda otra institución social. Apoyados en la práctica de una moral rigurosa, desafiaban a la sociedad de su tiempo que tachaban de corrompida, puesta a servir al principio del mal. Las consecuencias sociales que se derivaban de esa toma de posiciones motivó el enfrentamiento de la Iglesia contra la herejía. Bajo Inocencio III se dirigió una «cruzada» contra ella, que acabó en su derrota. Desde ese punto de vista social puede entenderse el movimiento cátaro como protesta contra el orden existente en nombre de una sociedad de mayor elevación moral. Al mismo tiempo, los cátaros representarían la oposición al orden feudal en favor de las sociedades urbanas más libres, según lo cual serían difusores de una ideología revolucionaria. Como instrumento de lucha contra los albigenses aparece la Inquisición, o se centraliza entonces bajo la autoridad del papa.

Los «Lolardos», secuaces de Wyclif, en Inglaterra, se opusieron a la posesión de bienes temporales por la Iglesia, por los monasterios y por los clérigos en general. Por su parte, llevaban una vida pobre en seguimiento del Evangelio al margen de la Iglesia oficial. Paralelamente los «Hermanos bohemios» tradujeron a la práctica las enseñanzas de Juan Huss, y vivían una especie de comunismo.

Movimiento con más difusión fue el de las «beguinas». Tuvo su origen en la zona de Lieja hacia 1210. Se desarrolló paralelo a la

fundación de las órdenes mendicantes. Se extiende por todo el centro de Europa. Tras un siglo de florecimiento, declina a partir del primer cuarto del siglo XIV. En la región de Colonia aparece todavía en el siglo XVII. Estaba formado por mujeres, que vivían de su trabajo en comunidades reducidas. No se interesaban por cuestiones doctrinales o teológicas; al menos no programadamente. Sólo deseaban entregarse a la vida de piedad sin aparato alguno. De ahí que prescindieran de reglas y superiores. Todo el ceremonial de su profesión se reducía a presentarse a algún sacerdote de la parroquia, delegado del obispo o superior religioso, haciendo ante él el juramento de ofrecerse a Cristo con el deseo de vivir religiosamente en la oración y en el trabajo. Por lo regular permanecían bajo la dirección de los frailes de las órdenes masculinas.

Aunque a primera vista no parece encerrar peligro alguno esa forma de vida, en ella se alentaba el ejercicio de la piedad libre de todo vínculo de obediencia. No faltaron errores y desviaciones en el movimiento. El concilio de Viena (1312) se pronunció sobre el particular. Sin prohibirlo, recoge algunos de sus abusos. Señala que no son propiamente religiosas, aunque vistan un hábito. Considera anómalo que no renunciaran a sus bienes y no se sujetasen a obediencia. Por otra parte, se refiere a su audacia al discutir cuestiones de doctrina, emitiendo opiniones en materia de sacramentos y otros asuntos de fe contrarias a la religión católica.

El atractivo que aquellas prácticas ejercían sobre muchas mujeres, dada su desprotección en las condiciones nada feministas de la época, contrastaba con el recelo con que las miraba el pueblo, que interpretaba su retiro como astucia para hurtarse a las obligaciones del matrimonio. La autoridad eclesiástica sospechaba allí disimulos para salirse de la ortodoxia y burlar la disciplina común.

Un movimiento paralelo fue el iniciado por Gerardo Groot en los Países Bajos a finales del siglo XIV. Participaban en él mujeres y hombres. Se caracterizaba por su inconformismo respecto a las organizaciones canónicas de las órdenes reconocidas. No se sujetaban a regla ni emitían votos. Vivían del trabajo y admitían en sus comunidades a laicos. Eran pues algo parecido a asociaciones voluntarias orientadas a la práctica de la piedad. A voluntad podía dejarse también aquella forma de vida. Aparentemente también algo inofensivo, en el fondo suponía un modo de entender la vida religiosa que socavaba el orden eclesial de la tradición. Autorizar aquellos expe-

rimentos de comunidades irregulares y de religiosidad informal, con el carácter de práctica libertaria, era lo mismo que consentir con la anarquía y el caos. Los estamentos civiles terminaron por no ver con buenos ojos aquellas gentes que invadían sus profesiones sin títulos gremiales reconocidos para hacerlo. Las autoridades eclesiásticas hicieron lo posible para llevarlas hacia la profesión normal en las órdenes reconocidas.

Tanto las beguinas como las comunidades de Groot eran muy conscientes de haber iniciado una forma de vida que poco o nada tenía que ver con la profesada, irrevocablemente, dentro de una regla y bajo superiores canónicos, por monjes y frailes.

El movimiento de los «Hermanos de la vida común» iniciado por Groot viene a enlazar con la piedad destinada a extenderse posteriormente. Uno de los promotores de la misma, Tomás de Kempis, recordará a Groot como su predecesor y maestro.

No hemos de buscar aquí una doctrina moral al uso de los filósofos o los teólogos, sino su práctica viva. Religiosidad íntima, cultivada en el secreto del alma, sin apoyos en el ordenancismo exterior. Algo que iba a tener notable fortuna de cara a un mundo ya habituado a entenderse con las ocupaciones profesionales en términos seculares. La forma aceptable de piedad para ese mundo iba a ser la propuesta por esa *devotio moderna*. Incluso la espiritualidad desarrollada a impulsos de la Iglesia oficial habría de contar con ella.

Los autores, sectas o comunidades últimamente considerados tienen en común el escaso interés por los valores oficiales, tanto los teóricos como los prácticos. Son inconformistas respecto a lo establecido. Preparan la disolución de la unidad de la *christianitas* o la acompañan. Expresan la vida cristiana de la que, de todos modos, está informada la época a la manera que es posible cuando se extiende el escepticismo sobre la ayuda que los apoyos institucionales pueden prestar. Testigos de una época desmoralizada socialmente, descubren ese otro polo de la moral que reside en la convicción interior y en el puritanismo de conciencia.

Hay que mencionar un movimiento todavía más difuso que, marchando en la dirección de los indicados, participa a la vez del aliento místico y de la desolidarización de las estructuras de autoridad. Me refiero al cabalismo. Se le encuentra vivo ya en la alta Edad Media, pero se acentúa conforme progresa en esos siglos, de

una parte, la racionalización de las doctrinas, de otra, el ordenancismo de las vidas. Surge y se desarrolla en las comunidades judías, pero prende también en personas y grupos étnicos o religiosos de fuera. La Cábala se nutre de la tradición y quiere ser el desarrollo vivo de ella. Puede entenderse como forma nueva de protesta contra las invenciones del «filosofismo», tanto en la teoría como en la práctica. La teología racional como la política racional alentadas por los filósofos resultaban corrosivas para la tradición. La Cábala es respuesta a esa situación. Indefinida de contornos, no por eso fue menos influyente. Aparecen en ella motivos de la sabiduría oriental. Es profesada por «justos ignorados», que meditan y trabajan en lo «oculto», y que sin embargo son los portavoces de la conciencia popular y comunitaria. El componente mesiánico de sus experiencias es fundamental. Animados de ese espíritu, siempre presente en el fondo de las almas, pero reducido al silencio por las mundanizaciones de la historia exterior, los visionarios de la causa humana eterna lo traen de nuevo a escena actuándolo como fermento revolucionario. Tanto la doctrina como sus profesos se entienden investidos de autoridad religiosa, que lo es por sí misma, sin necesidad de titulaciones de sanción oficial. El «justo oculto», movido a ser pedagogo de su comunidad, se ve revestido del carisma de profeta. Una «historia profética» es la que resulta de su compromiso con el mundo, frente a la historia civil de los teólogos, los políticos y los juristas, en la que se encuentra instalado el siglo. La actitud profética en cuestión permite entender a sus emisarios como mensajeros de una «religión ética». Razón por la que deben ser tenidos en cuenta aquí. La obra más importante de ese movimiento es el *Zohar*, especie de «biblia» del cabalismo, que Moisés de León redacta en Castilla la Vieja a finales del siglo XIII. Justamente por las fechas en que presiona por imponerse el movimiento racionalizador contrario. En el *Zohar* se ha visto la antítesis punto por punto de la *Guía de los descarriados* de Maimónides.

Si hemos mencionado esta corriente doctrinal, pese a que no pertenece propiamente al mundo latino, se debe al influjo ejercido en la espiritualidad y mística cristianas. Así, en el círculo de Marsilio Ficino en Florencia. Pico della Mirandola será uno de sus transmisores más eficaces.

Si ahora acercamos ese mensaje «contra-cultural» a lo expuesto en los dos apartados precedentes puede quedar mejor definida su tendencia.

Los movimientos descritos apuntan todos hacia una forma de vida religiosa que podría denominarse «natural». Cierto que los teólogos y filósofos de filiación aristotélica establecían como dogma de escuela la derivación de la naturaleza de los órdenes de cultura. También las instituciones políticas se pensaban radicadas en ella.

Esa tesis era puesta en cuestión por los representantes de los grupos contestatarios aludidos. Lo que todos proponen es afianzarse en la espontaneidad de la vida, como centro y eje del compromiso moral y religioso. Aquellos otros órdenes culturales serían formaciones derivadas, artificiosas. De querer pues vivir en la realidad, no en el engaño de tomar por realidad los añadidos de invención humana, se imponía recuperar la condición original, la naturaleza no viciada por los sobreañadidos cultos o civiles. Recuperado ese natural originario, ponerse a vivir desde él.

Es por lo que ahí observamos una general actitud de denuncia de las «urbanidades» y «policías» en nombre de las «naturalidades». Denuncia en concreto de los órdenes políticos —los de los estados como los de la Iglesia—, pretendidamente derivados de la naturaleza o de Dios mismo, entendiéndolos como históricos, con frecuencia corruptores de lo auténticamente natural.

Los factores de deformación civil fueron fundamentalmente dos: *a*) el introducido en la conciencia teórica por la razón filosófica, sofisticando con ello la ingenua sabiduría del género humano; *b*) el introducido en la conciencia práctica o moral por la razón política, avasallando la espontaneidad de la vida. Librarse de esas trabas inducidas era el anhelo común de aquellas personas o grupos que, en disposición contestataria, actuaban como lo que hoy llamaríamos «críticos de la sociedad». Entre ellos, como sucede también hoy, los había quietistas o automarginados y activistas o comprometidos. Como los intereses de la vida entonces en juego eran los religiosos, en ese dominio se producía la actitud crítico-social. Crítica de la religión o moral establecidas, en nombre de su práctica incomplicada. Especie de «vuelta a la naturaleza» desde el «estado civil». La religión sin artificios invocada puede concretarse en lo que para la época se denominó *Philosophia Christi*. Los practicantes de esa piedad no necesitaban apoyarse en el aparato de la Iglesia carnal de las instituciones.

Su Iglesia era espiritual. Se consideraban obreros de la historia profética, desinteresados de la historia política. Se resumía su mensaje en el «evangelismo» o seguimiento cordial de Cristo.

La moral practicada en el seno de los movimientos indicados podría denominarse «moral de publicano», opuesta a cualquier tipo de «fariseísmo». Por ello debe entenderse como moral existencial, disociada de la moral deontológica de códigos, reglas y superiores; y también de la moral teleológica de fines o de valores sancionados. Todo esto podía no manifestarse en forma heterodoxa, pero ciertamente no era lo que la conciencia común entendía por ortodoxia.

Ha de mencionarse aquí otro fenómeno cultural del tiempo, que viene a modificar los enfoques morales. Me refiero a la paulatina secularización de los criterios de vida y cambios de prácticas perceptibles en la baja Edad Media. En las comunidades disidentes estudiadas puede apreciarse una definida etización del trabajo, así como un acercamiento de la ascesis a las tareas cotidianas. Los teólogos nominalistas abren el camino a una positivación del orden moral. Decae el prestigio de la consagración como forma de vida perfecta más o menos fuera del mundo, trasladándose la implantación de la «vida buena» del plano místico al humano devocional. Son signos que delatan el paso a una edad nueva, que empieza a llamarse «moderna». Max Weber conectará con esas tendencias el nacimiento del «capitalismo», que es el hecho de cultura que mejor definirá el «espíritu» de los siglos posmedievales, y ve radicado ese «espíritu» en el ideario protestante y en la ética profesada por sus sectas menos tradicionales. Aquí la ascética de los conventos toma forma mundana en «cumplimiento responsable de las tareas personales en el siglo», de modo que la vocación a la santidad se traduce en «profesión» disciplinada bajo criterios de racionalidad. El nuevo *éthos* acompaña a los cambios sociales y políticos que experimenta la época. Son sensibles a ellos ya moralistas teólogos del período, como Antonio de Florencia o Bernardino de Siena. Estos autores, sobre todo el primero, aunque conservador en el terreno de lo político, toma una actitud abierta en lo económico, lo que se manifiesta, por ejemplo, en las relaciones de comercio. Flexibiliza, en efecto, las intolerantes práctica frente a la «usura» y sienta las condiciones que pueden legitimar el préstamo a interés.

10. HACIA EL HUMANISMO

Si ahora echamos una mirada retrospectiva sobre los siglos medievales los encontramos penetrados de aliento religioso. Pero no todos de igual manera. También en esa edad, genéricamente cristiana, hay que distinguir períodos diversamente conformados por el espíritu de Cristo. Y esto, que afecta a todos los aspectos de la vida y de la cultura, se refleja especialmente en la moral. La manera de entenderla y practicarla acompaña los pasos de penetración de la filosofía y del consecuente estilo racionalizador en las conciencias. La moral empieza confundiéndose con la religión. Más tarde se distingue, pero subordinándose a ella. Al final, incluso se separa. En esta secuencia de fases puede seguirse viendo el diverso modo de valorar las virtudes «civiles» o «políticas». Al concluir el proceso se cae en la cuenta de que parece amenazada de disolución la propia moral. De ahí las actitudes reactivas que acompañan a aquel curso racionalizador, y que se acentúan precisamente cuando éste se muestra más firme y agresivo, desde el último cuarto del siglo XIV. Como intento de preservar en su pureza la vida religiosa y la práctica moral surge y se difunde la *devotio moderna*. Y ahí tiende a confundirse de nuevo la virtud con la piedad. La piedad religiosa en cuestión acusa sin embargo las experiencias del cristianismo anterior. Éste habría tomado el mal camino de los teólogos especulativos, lo que no hace sino preparar la falta de camino de los filósofos. La nueva religiosidad renuncia a entender en los altos misterios especulativamente. En ella se toma la vía del sentido, que, en efecto, fructifica en devoción y no en definiciones.

De todas formas, una religión o una moral para ser sólo practicadas y calladas, aparte de lo dudoso de su ortodoxia, no llenan las aspiraciones de la mente humana anhelosa de conocimiento. Subsanar esa carencia era sólo cosa de tiempo. Se aplican a ello, ya por las fechas que consideramos, los «humanistas». Hemos de decir algo ahora (y como apartado final) sobre ese movimiento, que, en cuanto sigue adherido a la religiosidad cristiana, quiere hacerlo de una forma culta, sabia. Lo interesante al respecto es ver de qué saber se trata. Sobre lo cual será suficiente sugerir que se deja ahí de lado la filosofía de los escolásticos y de sus mentores griegos y tampoco se intenta resucitar una teología con aspiraciones de ser «disciplina científica». El *órganon* adecuado para llevar conocimiento al «evange-

lismo» religioso no será la lógica sino la retórica. La teología corrió serios peligros en tanto fue cultivada por los lógicos. Lorenzo Valla veía en ese estilo de *sacra doctrina* el origen de todas las herejías. El propio Valla defiende como *órganon* adecuado, y del que no han de temerse divisiones ni sectas, el de la elocuencia. Lo que vale igualmente para la moral.

A raíz de la condena del racionalismo aristotélico (1277) reaparece como reacción el agustinismo. Si la cuestión se mira en perspectiva de Escoto y tal como se continúa a través de Ockham, más que de reacción debería hablarse de salida a un tiempo nuevo. En él se da por consumada la recepción de la filosofía y en ese campo no se reacciona o da marcha atrás. La inspiración agustiniana se dejará sentir en la teología. La filosofía aparece como aliado de dudosa ayuda para adentrarse en el mundo de la fe. Pero su ejecutoria se da por sancionada en el de la razón. La racionalidad filosófica verá limitadas sus pretensiones. Mas, dentro de esos límites, se acepta como indiscutida. La profesión de los dogmas religiosos requiere otros apoyos que los racionales. La tradicional distinción entre razón y fe tiende así a convertirse en separación. El cuidado de la vida moral pasa a competencia de los teólogos, mientras que los filósofos se atienen a describir o explicar el universo, en el que hasta puede quedar fuera de consideración la causa moral. Recuperar ésta por medios naturales será obra de las nuevas generaciones que, rebelándose contra la filosofía dominada por la razón lógica, proponen la que usaron moralistas romanos como Cicerón o Séneca, sirviéndose para ello de la razón filológica, modo de saber en desuso desde la crisis del siglo XIII.

Será preciso, pues, dedicar un recuerdo a esa otra fuerza que empieza a dejarse sentir en la época: el incipiente humanismo de figuras como Petrarca.

El humanismo nace no como testigo de la disolución del orden de cultura medieval, sino como aventura nueva. Representa los mismos intereses cristianos que la escolástica, pero cree disponer de recursos para servirlos mejor. Por ello no es de extrañar que parte del mensaje que traen los hombres que van a entrar en escena tenga carácter crítico. La crítica se dirige contra el orden establecido, contra sus instituciones, sin excluir la eclesial. Pero también contra el orden de su enseñanza, contra la manera en uso de hacer teología.

Petrarca (1304-1374) manifiesta repulsión por la ciencia escolar

y por la moral de legistas y curiales. El ceremonial y boato de la corte papal de Aviñón es uno de los blancos preferidos de esa crítica. Mas, por otra parte, no se resigna a la «incivilidad» profesada por los movimientos marginales. Orienta su interés hacia un nuevo equipamiento intelectual y moral. Se confiesa penetrado de «amor a la libertad» y de «afán de saber»: *Procul ab hominibus, non ab humanitate alienus.* No recurre a los filósofos, y menos a Aristóteles, como hicieran los maestros universitarios del siglo XIII. La cultura que le seduce es la ampliada a todo lo que puede atraer al hombre que desea ser culto en general, culto como hombre, no como clérigo o monje. Para esto eran más adecuadas las enseñanzas de los maestros de vida que edificaron la cultura antigua: historiadores, literatos, oradores, poetas. Con ellos, los santos Padres. De modo particular san Agustín, aunque no el de las altas elucubraciones teológicas de *De Trinitate*, sino el de las meditaciones humanas de *Confesiones*. Estamos en la época en que la recuperación del saber clásico se extiende a la biblioteca de humanidades. Nueva filosofía vendrá a suplir a la de los escolásticos. La filosofía que fue ya en la antigüedad el vehículo idóneo para transmitir especialmente contenidos morales. Ése es el terreno en que se mueve el humanismo naciente. Sus mejores representantes no serán ahora grandes teóricos, pero sí expertos en sabiduría práctica. Ello correspondía a la demanda de reforma de las costumbres pedida por la época.

Petrarca desafía orgulloso a la «pompa» del siglo, pero no se quiere ajeno a la *humanitas*. Cursó estudios de derecho civil y no desprecia su autoridad, mas observa cómo se deprava a causa de la viciosa condición de los hombres. Se retira a las cercanías de Aviñón, pero allí se rodea de la compañía de sus libros. El viejo tópico de la *vita beata* absorbe su reflexión. La escena de ascensión al monte Ventoso, narrada en una de sus Epístolas (1337), ha sido presentada más de una vez como reflejo de una actitud que marca la divisoria entre dos épocas. Se conjugan en el relato una forma nueva de sentir la naturaleza y un también nuevo modo de apreciar la dignidad humana. En la cima del monte abre las *Confesiones* de san Agustín, en un pequeño ejemplar que llevaba siempre consigo, y allí tropieza con la invitación a dirigir la mirada al conocimiento de uno mismo, dando de lado a la curiosidad por las cosas exteriores (*Conf.*, X, 8, 15). De regreso, recapacita en cuanto habían enseñado los sabios antiguos sobre la grandeza del hombre y el cuidado del alma. Se inicia así un

período en el que iban a ser centrales para la formación las enseñanzas socráticas. Los poetas serían auxiliares privilegiados para esa formación. Nuestro vate se declara inclinado a la poesía. La filosofía que le interesa es «principalmente la moral»: *ad moralem praecipue philosophiam et ad poeticam prono.*

Petrarca descubre en su obra el nuevo continente del humanismo. Humanista cristiano que siente lo nuevo enraizándolo en la tradición: *devotissimus catholicus philosophus moralis*, le llama uno de sus contemporáneos. Sobre sus pasos marcharán todos los espíritus que acaban dando forma a la edad nueva. Rasgo común de su carácter es el insaciable deseo de saber. Si en la etapa anterior la sabiduría se centraba en Dios, ahora va a centrarse en el hombre. Los escritos de la época abruman al lector con la cita de autoridades, provenientes no sólo de la filosofía, y menos sólo de la de Aristóteles, sino de cuanto entonces alcanzaba a saberse sobre las sabidurías del pasado. Junto con la de griegos y romanos, la de los caldeos y egipcios, por supuesto la bíblica. Todo ello se amalgama buscando una nueva imagen de la armonía y unidad del universo.

El personaje que mejor representa ese tipo de sabio es Pico della Mirandola, a finales del siglo XV. El manifiesto de época se contiene en su *Oratio de hominis dignitate*. Pico della Mirandola produce la impresión de haber leído la biblioteca entera accesible al tiempo en que escribe. Hoy nos causa desconcierto aquel modo de ensamblar rapsódicamente opiniones dispares sin aparente relación entre sí. Se consideraban sin embargo armonizadas por la preocupación común que Pico cifra en la enseñanza de que «nada puede hallarse en el mundo más digno de admiración que el hombre», y que dedicarse a su cultivo era la ocupación digna del sabio. El tipo de saber practicado por esa *philosophia* fue resumido por un humanista del siglo XVI (Agustín Steucho, 1540) en una expresión sintética llamada a tener singular fortuna: *philosophia perennis.*

BIBLIOGRAFÍA

Moral de san Agustín

Armas, G. de, *La moral de san Agustín*, Madrid, 1954.
Arquillière, H.-X., *L'Augustinisme politique*, París, 1955.

Bourke, V., *Augustin's Quest of Wisdom*, Milwaukee, 1945.
Boyer, Ch., *Saint Augustin: Les moralistes chrétiennes*, París, 1932.
Combès, G., *La doctrine politique de saint Augustin*, París, 1934.
Deman, Th., *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Montreal-París, 1957.
Gilson, E., *Introduction à l étude de saint Augustin*, París, 1929.
Holte, R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, París, 1962.
Hultgren, G., *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, París, 1939.
Jolivet, R., *Le problème du mal d'après saint Augustin*, París, 1936.
Manrique, A., *La vida monástica en san Agustín*, Monasterio de El Escorial, 1959.
Mausbach, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 vols., Friburgo, 1909.
Reul, A., *Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus*, Paderborn, 1928.
Roland-Gosselin, B., *La morale de saint Augustin*, París, 1925.
Schilling, O., *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus*, Friburgo, 1910.
Wang Tch'ang-Tche, J., *Saint Augustin et les vertus des païens*, París, 1938.
Ziegler, Th., *Geschichte der christlichen Ethik*, Estrasburgo, 1892.

Ética medieval

Aranguren, J. L. L., *El protestantismo y la moral*, Ed. Sapientia, Madrid, 1954.
Arquillière, H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen-âge*, Vrin, París, 1955.
Broglie, V. de, *De fine ultimo humanae vitae*, Beauchesne, París, 1948.
Carlyle, R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols., Londres, 1903-1936.
Chenu, M.-D., *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Études Médiévales, Montreal-París, 1950.
Dempf, A., *Ethik des Mittelalters*, R. Oldenbourg, Munich, 1927.
Dittridh, O., *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. III: Mittelalter bis zur Kierchenreformation*, F. Meiner, Leipzig, 1923-1926.
Forest, A., F. van Steenberghen y M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XI[e] au XIV[e] siècle*, Bloud & Gay, Tournai, 1956.
García Pelayo, M., *El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre*

las formas políticas en la edad media, Revista de Occidente, Madrid, 1959.
Gilson, E., *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, París, 1924.
—, *Saint Thomas d'Aquin*, Gabalda, París, 1941.
—, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV[e] siècle*, Payot, París, 1947.
—, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, París, 1952.
Harnack, A. von, *Lehrbuch der Dogmengschichte*, 3 vols., Tübingen, 1932.
Lagarde, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 vols., Ed. E. Neuwelaerts, Lovaina-París, 1956-1963.
Longpré, E., *La philosophie du B. Duns Scot*, París, 1924.
Lottin, O., *Psychologie et Morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*, Duculot, Gembloux, 1942 ss.
—, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Brujas, 1931.
Meer, F. van der, *Augustinus der Seelsorger*, Colonia, 1953.
Ramírez, S., *El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Ed. Studium, Madrid, 1955.
Rohmer, J., *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Vrin, París, 1939.
Sertillances, A. D., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Alcan, París, 1922.
Steenberghen, F. van, *La philosophie au XIII[e] siècle*, Lovaina-París, 1966.
Truyol Serra, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado, I: De los orígenes a la baja Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

José Luis L. Aranguren

LA ÉTICA PROTESTANTE

Introducción

Siempre, por supuesto, pero de una manera muy especial con respecto al protestantismo, es menester mantener muy presente la distinción entre la *moral* en tanto que practicada (observándola o infringiéndola, a estos efectos es igual) y vivida, es decir, la orientación y sentido dado a la existencia, el *ethos*, los *mores*, con su regulación más o menos establecida y fijada —deberes—, el modo y estilo del comportamiento, tanto social o colectivo como individual o personal; y, por otra parte, la *ética* o *filosofía moral*, es decir, la reflexión, sistemática en mayor o menor grado, sobre esa moral o conjunto unitario de *mores*, sobre ese *ethos*, sobre ese comportamiento. La ética o filosofía moral, escasa en el calvinismo estricto, no solamente falta, sino que es excluida consciente y deliberadamente, como veremos, por el luteranismo fundacional, el que aquí, sobre todo, nos importa, el de Martín Lutero. Lo cual, pese a las afirmaciones de éste, no significa, ni podía significar —ya que el hombre es, por su propia naturaleza, tan moral como racional, y forzosamente ha de conducirse a sí mismo, ha de hacer su propia vida— que el luteranismo carezca de moral, moral como estructura, según la he denominado (Aranguren, 1952 y 1980; Zubiri, 1986, pp. 343 y ss.), moral, por supuesto, subsumida en la religión o, mejor dicho, en la fe. La Modernidad, madura ya, de la Ilustración, tomando pie, precisamente, en esta negación de todo valor religioso al esfuerzo moral del hombre, pudo alumbrar y alumbró una *moral* y una *filosofía moral autónomas*, independientes de la religión —deísmo— e incluso levan-

tadas contra ella —ateísmo moral—. La Modernidad primera, la de Lutero, todavía con un pie en la Edad Media, saliendo y sin acabar de salir de ella, se declaró *autónoma* del magisterio de la Iglesia y la tradición para el «libre examen» de la Biblia como Palabra de Dios, pero *teónoma* en cuanto que subordinada a ella, sometida a la fe («justificación por la fe»). Luteranismo y calvinismo son casos paradigmáticos de cómo la moral (vivida) evoluciona y cambia a través del tiempo, por obra de los *reformadores*, apoyados siempre en un movimiento espiritual colectivo, que ellos mismos, en todo o en parte, suscitan y que, de hecho, articulan; paradigmático también de que los *filósofos morales* llegan después, detrás. Aquello de Hegel, de que el búho del saber levanta su vuelo en el crepúsculo, no sé si es verdad o no para toda la filosofía; sí, desde luego, para la filosofía moral.

Todo esto quiere decir que en Lutero y en Calvino —el caso del anglicanismo, que no es propiamente «protestante», pero del que algo hablaremos, es diferente, aun cuando no tanto a este preciso efecto— encontraremos una *moral fideísta* —más que propiamente religiosa, puesto que la fe en el cristianismo habría venido a romper con las antiguas «religiones» y con el catolicismo como parcialmente continuador de ellas— que, en rigor, no deja lugar, aun cuando sí «hueco», para la ética. Somos nosotros, los estudiosos, quienes elaboramos la ética que, un tanto paradójicamente, correspondería a esa moral luterana; y son los estudiosos, sobre todo a partir de Max Weber, quienes han elaborado, o cuando menos explicitado, la moral implícita en la doctrina de Calvino y, sobre todo, en la praxis calvinista.

1. Antecedentes del luteranismo

Ya se ha dicho que Martín Lutero no pertenece íntegramente a la Modernidad, pues tiene sus antecedentes, de los que depende, en la Edad Media y, más precisamente, por lo que se refiere a su doctrina, que es la que aquí importa, no a su cisma o ruptura con Roma, en el occamismo. Esto es así en lo concerniente a su moral, teónoma por antonomasia, en lo concerniente a su concepción de Dios y, correspondientemente, a su concepción del hombre con respecto a Dios. Veámoslo (Aranguren, 1954, VI).

Dios es para el occamismo incondicional Voluntad y, según la

terminología de la época, *Potentia absoluta* o ilimitada, «Dios Vivo», Dios del Antiguo Testamento, el Dios de Abraham y del sacrificio de Isaac, arbitrario, «irracional» a nuestros ojos, imprevisible e impredecible, de ninguna manera el que más tarde se llamará «el Dios de los filósofos». Es verdad que Dios ha establecido un orden, unos preceptos, unos Mandamientos y que, *de potentia ordinata*, el hombre, según lo occamistas —pero no según Lutero, que los considera pelagianos en su concepción de la libertad humana—, puede, por sí mismo, observar ese orden y cumplir sus preceptos. Pero ello no basta si ese comportamiento, pese a ser ordenado y subordinado, no es *acepto* de Dios, aceptado por Él según su Arbitrio, *quoad nos* caprichoso, contingente, desconcertante. (Para el tomismo la *potentia divina* es siempre *potentia ordinata*, *Lex divina* reflejada en la *ley natural* y cognoscible por ella.) La religión, *religio*, en el occamismo sigue siendo, como según los romanos, *iustitia adversus deos*, para con Dios. Pero la *acceptatio* o aceptación de esa presunta justicia o justificación es pura *gracia*, enteramente gratuita y, desde el punto de vista humano, fortuita.

Una teología así, reducida a más que problemática *soteriología*, ¿acaso no induce, casi necesariamente, a la angustia y la desesperación, a la *des-moralización* en la doble acepción, que me importa subrayar, de esta palabra, esto es, a la pérdida de confianza del hombre en sí mismo, y a la pérdida de sentido de la moral? Desmoralización y entrega a la angustia y la desesperación fueron, como diría Xavier Zubiri, «pecados históricos» de la época y, particularmente, según nos han mostrado los historiadores, de la Germania de la época. El «salto» luterano a la fe resulta así sumamente comprensible y, aceptados esos presupuestos, casi la única vía de salvación.

Hasta aquí hemos considerado el lado medieval, tardomedieval del luteranismo. Veamos ahora su inicio de *secularización* moderna. La *perfección* antigua y medieval consistía, como es sabido, en *contemplación*, contemplación de la Idea, contemplación de Dios, respectivamente. Es decir, para el cristiano que aspirase a ella, en vida dedicada por entero, fuera del Mundo, enemigo del alma, a Dios, en pobreza, en castidad perfecta, dentro del estado religioso, y obediencia plena al superior eclesiástico. Y no ya simplemente la pobreza, la mendicidad, el vivir de limosna —Órdenes Mendicantes— constituían máximo merecimiento. Dejemos este último punto para más adelante, para cuando tratemos del calvinismo, de la exaltación

de la virtud de la laboriosidad, del ascetismo intramundano y de la moral, enteramente moderna ya, del trabajo, y detengámonos un momento ahora en ese otro aspecto previo, el del abandono del claustro, por pérdida de su sentido. En efecto, la razón de ser de la vida claustral estribaba en la dedicación plena a la contemplación divina. Pero, ¿cómo aspirar a la contemplación de un Dios «totalmente Otro»?, como se dirá siglos más tarde, pero dentro ya de esta nueva tradición luterana. Y si la perfección es imposible, inalcanzable, y la voluntad de perfección farisaica, pelagiana, satánica, ¿para qué recluirse en el claustro, monástico o conventual? La *secularización* o regreso al siglo, al mundo, escenario de la vida real del *homo viator*, es consecuencia directa de la destrucción de los ideales de contemplación y perfección. Para Lutero, a diferencia de Calvino, no hay *vocación* o llamada de Dios, pero sí, en el plano religioso, profesión de fe, mejor dicho, fe asendereada y sacudida más que «profesa»; y, en el orden mundano, *profesión civil*, vida en el siglo, secularización. Pero como veremos en parágrafos sucesivos, el *medievalismo* se mantiene en Lutero, pues esta profesión y vida civiles, y su consiguiente ética, son devaluadas frente a lo único que importa, la vida en la fe.

2. La libertad

El presupuesto de la moral, tal como suele entenderse ésta, es la libertad o, cuando menos, la conciencia —errónea, engañosa— de libertad. No siempre, sin embargo. Spinoza negaba la libertad y escribió todo un libro de ética. Lutero, ya lo dijimos, negó la ética y toda la filosofía, pero hay en él, a pesar suyo y como en todo hombre, una moral (moral como estructura). Por no interesarle en realidad, como acabamos de decir, la vida civil, la vida del hombre en el mundo, ni siquiera se plantea el problema de la libertad intramundana, sino sólo el de la libertad religiosa, teológica: el hombre, caído en el pecado, carece de libertad, no puede sino pecar, está sometido al *servo arbitrio*. La influencia del occamismo sobre Lutero consiste, en este punto, en la extrema reacción contra lo que considera su pelagianismo: el hombre no solamente es incapaz de cumplir la Voluntad establecida u ordenada de Dios, sino que no puede sino pecar, «es» pecado.

Pero si, por otra parte, la teología luterana es reductible a soteriología, al problema de la salvación —así como, entre nosotros, el problema religioso central y único era para Miguel de Unamuno el de su inmortalidad—, ¿cómo poder salvarse si se es intrínsecamente pecador, si las buenas obras son irrealizables, si nadie puede ser justo ante Dios? Más aún: aunque *per impossibile* y a los solos efectos de la discusión, admitamos por un momento algún cumplimiento de la voluntad del Dios de la *potentia ordinata*, más allá de ella campea el *Deus absconditus* que tal vez reclama, ahora, como en el caso del sacrificio de Abraham, la infracción —la «suspensión teleológica», como dirá, tres siglos después, Kierkegaard— del establecido Mandamiento. Mas, ¿cómo saberlo, si la voluntad del *Deus absconditus* es, para nosotros, «irracional» y, por tanto, incognoscible? No se trata, simplemente, de una contradicción entre lo que, en sentido amplio, podemos llamar, aunque Lutero no lo admita, *religioso-moral*, es decir, lo establecido y ordenado por Dios, y lo *divino-irracional-voluntarista.* La contradicción mora en el seno mismo de Dios. ¿Cómo cumplir una Voluntad inasequible, incognoscible, contradictoria? En el extremo opuesto al moralismo, la concepción de Lutero es no sólo de negación de valor al esfuerzo moral, al ascetismo, a la pretensión de observancia de los Mandamientos, sino a la misma voluntad —quimérica— de cumplir la inaccesible Voluntad divina.

El hombre se salva por la fe y sólo por la fe. Pero, ¿somos libres para alcanzarla, para tenerla? No, la fe no es una conquista, sino una gracia. Cabe, sin embargo, una cierta apertura a ella, desde la inseguridad, desde la angustia, desde la desesperación: vaciándome de mí mismo, podría llenarme Dios. La Ley, la cognoscible, no se diga la otra, la escondida e incognoscible, condena. El Evangelio, sin embargo, perdona. ¿Cómo perdona, cómo acontece la llamada «justificación por la fe sola»?

3. Justicia: imputación y reputación

Por paradójico que parezca, el planteamiento por Lutero de la relación del hombre con Dios sigue siendo *jurídico*, como en la Antigüedad romana —*iustitia adversus deos*, cumplimiento de la *obligación* que tenemos para con ellos— y como en la Edad Media —expiación o redención penal, por Cristo-Dios mismo y su sacrificio, de

nuestro *status* de esclavitud—. En Lutero el esfuerzo pelagiano, *moral y racional* por ser, como él dice, *iustitiarius*, por ejercitar una *iustitia propria* y *activa*, es vano. Somos pecadores y la viva conciencia del pecado constituye la adecuada disposición cristiana para el abandono de la pretensión de justicia activa, para la recepción de la justicia pasiva o *justicia de Dios*. ¿En qué consiste ésta?

La justicia de Dios consiste en la *imputatio* o imputación. Pero, ¿qué es la imputación? Imputar, en su acepción contable —el lenguaje económico-contable es difícilmente separable del religioso-occidental: recuérdese el «perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores», del *Padre Nuestro*—, es tomar *en cuenta*, abonando o cargando en ella, una cantidad de dinero, de bienes en general. Y así, en efecto, la justicia de Cristo-Dios, su sacrificio en la Cruz, se imputa en el Haber de nuestra cuenta económico-religiosa con Él. Pero pasando ahora del sentido contable al *forense*, la imputación o atribución de culpa, la de nuestros pecados-delitos, se declara que no ha lugar. El hombre, pues, sigue siendo culpable, pero su culpa no le es *imputada* y, consiguientemente, es extrínsecamente *reputado* justo: soy salvado por méritos totalmente ajenos a mí, en los cuales lo único que yo pongo es la fe.

En la concepción luterana se da, por tanto, el *salto* —justificación por la fe sola— al plano religioso, lo que al parecer entrañaría una purificación de la relación con la Divinidad. Pero este salto al plano religioso se da, no desde la moralidad, y en definitiva la dignidad humana, que no cuentan para nada, sino desde un planteamiento estrictamente jurídico —no se me imputa, no se pronuncia *sentencia* condenatoria contra mí, porque Otro, el mismo Dios, ha pagado y penado por mí, y así, aun cuando *culpable*, soy *reputado justo*, sin serlo, pues no se toma en cuenta mi pecado. El requisito, el solo requisito de esta no-imputación y de esta (buena) reputación es la fe. Se hace así justicia para mí, pero no en mí ni por mí. No se trata de una *eximente* —«no saben lo que hacen»—, sino de un *indulto*, de un *perdón*.

4. El problema de la reducción de la moral a justicia distributiva

Hemos visto que Lutero, pese a sus esfuerzos, no se liberó enteramente de un planteamiento en principio *económico-contable* y en seguida *jurídico* (jurídico-penal, y no jurídico-civil, es verdad) de la relación del hombre con Dios. Pero este *juridicismo* religioso, ¿no ha sido acaso una invariante de toda la religión occidental, desde el judaísmo, pasando por la Antigüedad romana, y a lo largo del cristianismo, salvo en la mística y, en parte, en el profetismo? Testamento fue el Pacto, la Alianza de Dios con el Pueblo judío primeramente, con todos los hombres en tanto que cristianos —Nuevo Testamento— después. Justicia activa, humana y «civil» en unos contextos —Roma, pelagianismo—, justicia pasiva y divina sobre la base previa de una culpa «penal», en otros, pero preeminencia siempre del concepto de justicia. A algunos de nosotros nos escandaliza un tanto la tendencia actual al reduccionismo de la moral entera —por Rawls y por otros muchos— a justicia, *iustitia ad alterum*. Estamos viendo, sin embargo, que los precedentes de este juridicismo «justiciario» se hallan inscritos en la historia entera de Occidente. La misma secularización de la Modernidad, ¿en qué ha consistido si no es en la sustitución de la Alianza con Dios por esa Nueva Alianza del «contrato social», que habría emancipado al hombre del «estado de naturaleza», o bien esa otra convención o alianza de una «situación ideal de diálogo», que la transportaría, como se ha dicho, a utópica «comunión de los santos»? Contrato con Dios, contrato entre los hombres, hegemonía de la concepción y el estilo de pensar jurídicos y aun juridicistas.

Aunque también, y es muy importante recordarlo frente a «contractualismos» y «neocontractualismos», haya toda una tradición occidental y una historia, que deben ser aquí recordadas, por más que no vengan al caso del luteranismo, de las cuestiones del bien, de la dignidad y de la felicidad humanas.

5. La fe-«fiducia» y la caridad-amor de Dios

Mas retomemos el hilo luterano. Me justifico o, mejor dicho, soy justificado, por la fe. Fe, *fides*, que es mucho más *fiducia* o confianza,

es decir, esperanza, que *creencia*. (La cual se da por supuesta, la cual no es puesta —todavía— en cuestión.) Pese a su unilateralidad, o precisamente por ella, la concepción luterana de la *fe-esperanza* ha sido muy importante, es muy importante, por supuesto en el plano teológico (Moltmann), pero no menos en el de la filosofía moral (Ernst Bloch). Fue un rasgo de la Modernidad madura, anticipado por Lutero, el del desplazamiento del acento desde el *contenido* de *lo que* se espera, a la *estructura* del esperar mismo, a la esperanza desnuda, incluso para disentir de ella («razón sin esperanza», de Javier Muguerza). La fe-esperanza se da en Lutero inseparablemente y como la otra cara de la conciencia de pecado (de la que hablaremos en el parágrafo siguiente). Es la humildad frente a la soberbia, el moralismo, el perfeccionismo; la aceptación del ser que soy, y la confianza, pese a ello, en el sentido positivo de mi existencia.

Mas, ¿qué lugar ocupa la tercera de las virtudes teológicas o teologales, la caridad, en la concepción de Martín Lutero? En su época, la caridad era frecuentemente identificada *por* sus obras y, lo que es más grave, *en* sus obras y *con* ellas. Por eso no encuentra mención explícita positiva en la concepción luterana. Fue éste otro de los grandes «pecados históricos», a los que más arriba hice referencia, de la época del joven Lutero: frente al talante colectivo de angustia y desesperación, la salvación por la «caridad», malentendida como las «buenas obras» consistentes en la compra de bulas e indulgencias. Siglos después Anders Nygren (1953) ha hecho sitio en el sistema luterano a lo que mejor que «caridad» —irremediablemente «católica» o catolizada, según piensa— prefiere denominar con la palabra griega correspondiente, *agápe*. La *agápe* es puro amor inmotivado, indiferente a los *valores morales*, que parece descender «arbitrariamente» de Dios a los pecadores, a Hijo pródigo, a los Viñadores de la última hora. Según Nygren, la auténtica concepción cristiana primitiva lo era de la teocéntrica *agápe*, que gratuitamente crea el valor del amado. Mas por lo mismo que este amor era el supuesto mismo de la fe cristiana, no fue teológicamente pensado, y como la concepción griega del amor como *eros* ascendente y espontáneo de las criaturas a su bien seguía viva y operante, san Agustín, tan influido por aquélla, en vez de pensar la genuina *agápe* cristiana, la sustituyó por su concepción de la *caritas* que, según Nygren, ha prevalecido en el catolicismo, y que sería una síntesis de *eros* y *agápe*, de amor (ascendente) *a* Dios, y de amor (descendente) *de* Dios.

6. Las virtudes cardinales

De la justicia ya hemos hablado. En tanto que justicia para con Dios, lo hemos visto, es pelagiana e imposible y no puede tener cabida, como ninguna otra *virtud humana*, en el sistema teológico luterano. Y en tanto que justicia *ad alterum* con minúscula, puede ser efecto de una actitud estratégica o prudencial, en el sentido peyorativo de esta palabra, del que hablaremos a continuación; actitud expresa o tácitamente contractual de *do ut des*, pragmática y más o menos hábil, pero carente de mérito intrínseco.

La prudencia, según la concepción aristotélico-tomista, consiste en saber, sí, pero concreto y aplicado a la vida, en *razón* no abstractamente teórica, sino práctica, en saber vivir bien o *saber moral*.

Salta a la primera vista que la fideísta concepción luterana no podría tener nada que ver con la prudencial, ni en tanto que *razón* —la «ramera razón», según su conocida expresión— ni en tanto que *virtud* o fuerza humana, intelectual o *moral*. Por lo demás y como es bien sabido, la Modernidad, tan prudencial en sí misma, a partir de la caracterización de la prudencia hecha por Baltasar Gracián, hubo de excluir a la prudencia del ámbito de la moral —salvo de la utilitarista—, tomándola unilateralmente como prudencia mundana o de la carne (la *Weltklugheit* de Kant, de la que pueden encontrarse, sin embargo, rasgos en los Evangelios), como «egoísmo racional» o incluso «razón instrumental». Lutero es «moderno» en tanto que, como vimos, «vuelve» al mundo, afirma la secularización o vida del hombre en el siglo o mundo pero, en contraste con el calvinismo, sigue siendo «medieval» en tanto que niega todo valor religioso a la actividad mundana.

Y sin embargo, una parte de la prudencia, la *sollicitudo* o *cura* —la *cura* senequista, la *Sorge* heideggeriana— estuvo tremendamente presente en la vida del joven Lutero; no, claro está, como previsor saber, sino como *cognicio* (*sic*) hecha carne y sangre, existencialización de la intelectual prudencia, preocupación existencial del pecado en que consistimos y que, por lo mismo, no puede nunca ser objetivado, al modo que llevó a cabo otro hombre algo posterior a Lutero, y completamente «moderno» ya, san Ignacio de Loyola, desarrollando otro aspecto de ese espíritu de contabilidad del que ya hemos hablado, la contabilización de los pecados cometidos, mediante el «examen de conciencia». No, el hombre luterano no *comete* pecados

sino que él mismo *es* pecado y por ello, en tanto que no dé el salto a la fe, «conciencia desgraciada», según se dirá siglos más tarde y, como ya dijo él mismo, *nostrae vitae tragoedia.*

Pasemos ahora a la virtud de la fortaleza, de la grandeza, de la magnanimidad. Mas, ¿qué decir de ella según Lutero? Si en su concepción no hay lugar para el Santo, y todos somos Pecadores, ¿cómo va a haberlo para el Fuerte, para el Magnánimo, y ni tan siquiera para el Héroe cristiano o Mártir? Toda la grandeza y fortaleza es sólo de Dios. «Miseria del hombre sin Dios», dirá Pascal, Miseria del hombre, sin más, pensó Lutero.

Splendida vitia, dijo san Agustín de las virtudes paganas. Vicios, sin esplendor alguno todas ellas, y señaladamente la templanza, para Lutero, que fue el gran apóstol de la incontinencia y la pecaminosidad radicales, no en tanto que *vividas*, como pretendía hacer creer la contraapologética papista de la época y de siglos después, pero sí en tanto que *predicadas*: *Pecca fortite... sed crede fortius.* Salvación no por ninguna virtud nuestra sino por la gracia de Dios y nuestra sola fe.

7. Uso moral y uso político de la Ley

Ya se dijo y hemos visto que Lutero niega y destruye el valor religioso de la moral, pues la Ley de Dios, los Mandamientos, no poseen otro sentido, ni tienen otro uso que el de poner de manifiesto, con nuestra imposibilidad de cumplirlos, nuestra pecaminosidad radical. Pero esto no significa, de ningún modo, que la doctrina luterana sea inmoral o «inmoralista». La moral puede ser, según el implícito pensamiento luterano, aunque Lutero no se ocupe expresamente de ella, volverá a ser, explícitamente, en el luteranismo posterior, asunto muy importante, pero perteneciente exclusivamente al orden terreno. El *uso moral* de la Ley es el de demandar a los hombres que procuren ser justos, no para con Dios, lo que es imposible, pero sí para con los hombres, haciendo así posibles la convivencia y la sociedad civil.

Ocurrió así que, aun sin ocuparse Lutero de analizar la moral en cuanto tal, por primera vez en la historia del cristianismo, hizo un «hueco» para ella, quiero decir, para una *ética o filosofía moral autónoma*, referida exclusivamente a los fines terrenos, a la realidad intramundana, a los hombres en su relación consigo mismos y de los

unos con los otros. Lutero separó la religión de la moral. Sus sucesores, enteramente secularizados ya, llevarán a cabo la operación contraria, la separación de la moral con respecto a la religión.

Por otra parte, en cuanto al *uso político de la Ley*, el cristianismo tradicional o católico había operado una canonización de la «santa» Iglesia visible, Cuerpo de Cristo, del Sumo Pontífice, Vicario de Cristo en la Tierra, del Derecho y el Poder eclesiásticos y, en conexión con todo ello, del Poder político: Sacro Imperio Romano y Germánico luego, también. Lutero puso de manifiesto la quimera de un régimen de Cristiandad y el ensoberbecimiento de un Sacro Imperio. El Estado y el Derecho son entidades preterreligiosas, no puede haber, sería un «hierro de madera», un Estado cristiano, y la organización misma de la iglesia visible —que no es la Iglesia— incumbe, como todo lo concerniente a la realidad secular, al Estado. Lutero desinstitucionalizó teóricamente la Iglesia y aportó fundamentos teológicos a la separación de la Iglesia y el Estado.

8. El luteranismo y la filosofía moral: Kant y Kierkegaard

Ya hemos visto cómo Lutero dio un primer gran paso hacia la secularización de la Modernidad. No es éste el lugar de seguir, uno a uno, los pasos sucesivos. Limitémonos aquí, por lo tanto, a decir sólo dos palabras, una en cuanto a Kant, a su secularización total del luteranismo y la constitución de una filosofía moral absolutamente autónoma; la otra, con respecto a Kierkegaard, la recuperación, también total, del luteranismo, y la atribución, llenando el hueco dejado por Lutero, de un puesto para la moral y otro para la religión (Aranguren, 1952, 1985, primera parte, II).

Kant, en la línea señalada por Lutero, aportó una crítica racional de la teología natural y, en general, de la metafísica, limitando así el saber, para dejar paso o sitio —luteranos— a la fe. A la contradicción luterana de los mandamientos imposibles de guardar corresponde la paradoja kantiana de un imperativo moral incompatible con el sometimiento a la ley natural de la causalidad. Lutero afirmaba, a la vez, el *servo arbitrio* y la *libertad del cristiano*; Kant, la causalidad natural y la libertad. Repárese en el paralelismo entre estas dos frases, *Non implesti, nec totes, et tamen debes* y «¡Debes, luego puedes!». A la antítesis de la teología de la cruz y la teología de la

fe puede corresponder la antítesis entre las dos Críticas, la de la razón pura y la de la razón práctica. Al rechazo de la caridad parece corresponder, en Kant, el rechazo de lo hecho por inclinación o amor. A la doctrina luterana de la pecaminosidad radical, la doctrina kantiana del mal radical. Y, en fin, en la «buena voluntad» sola puede verse una secularización de la fe sola.

En cuanto a Kierkegaard, limitémonos aquí a recordar, por una parte, su talante, tan afín al de Lutero joven, y la expresa relación establecida por él entre ese talante y su concepción; por otra parte, la formulación de un «estadio ético de la vida», es decir, de una función autónoma de la moral que, sin embargo, para ingresar en el estadio religioso ha de ser teleológicamente suspendida y, en un «salto» a la fe —el del «caballero de la fe»— tener que mantenerse a flote sobre un abismo de «70.000 brazas» de agua de profundidad.

Lutero afirmó una religión separada de la moral. Kant una moral que, separada de la religión, puede verse como una secularización del luteranismo. Y Kierkegaard, completando la concepción luterana, afirmó a la vez la moral y la religión, pero con radical discontinuidad entre ambas.

9. El calvinismo, una teología moral

Si por Modernidad se entiende, como suele, humanismo, antropocentrismo y exaltación de la libertad humana, el calvinismo supuso, en principio, todo lo contrario de aquello: *Maiestas* todopoderosa, Trascendencia absoluta, y determinismo del ser humano, mero «instrumento», a través del cual quien obra es un Dios, absolutamente trascendente y, a la vez, operante de cuanto acontece en el mundo. Es esta certeza absoluta de que el cristiano no es más, pero tampoco menos, que el brazo de Dios en la Tierra, lo que otorgó al hombre calvinista esta plena seguridad en sí mismo y esta voluntad de dominio del universo entero. He aquí la resolución de la paradoja de cómo la libertad moderna entró en el mundo de la mano de la fe (Aranguren, 1954, I).

En efecto, según Calvino, que sigue en esto a Lutero, la justificación tiene lugar por la fe. Pero la fe calvinista es mucho más *fe-obediencia* que fe-fiducia, porque el creer que se siente fe no da *seguridad* de salvación, como en el primer Reformador. En efecto,

el dogma central calvinista no es el de la justificación, sino el de la *Predestinación*. Desde toda la eternidad cada hombre está predestinado, el Elegido a la salvación, el precito, al mal, a la condenación. Mas, ¿cómo saber si se es predestinado, «elegido», o no? A los fieles se les conoce por sus frutos. Los frutos son aquí las *obras*. Pero al ser las obras —las propiamente tales, las buenas obras— de Dios y no nuestras, si se logran son *señal* o muestra —nunca causa, pero sí inequívoco signo— de elección. Las obras pues, de ninguna manera, ni aun coadyuvadas por la gracia, preceden a la santificación, sino que son el fruto y señal de la preelección divina.

Por otra parte, el cristiano, mero instrumento de Dios, se manifiesta, como queda dicho, en su *fe-obediencia* a Él, obediencia a su Voluntad, obediencia a la *Ley*. De ahí la utilidad de la Ley y que ésta se presente en el calvinismo con un sentido moderadamente positivo, del que carecía en el luteranismo: convence de la necesidad de la gracia, estimula, mueve al alma a tornarse enteramente instrumento de Dios. ¿Nos damos cuenta de la fabulosa seguridad en uno mismo y para la acción que hubo de dar el cierre de este círculo hermenéutico del comportamiento, «Predestinación—Obras—Elección»? El fatalista determinismo divino sirvió de caudalosa fuente de activismo moral. O, dicho con palabras de Unamuno: «Sobre este determinismo moral fundaron (los calvinistas) la más grande escuela de libertad civil».

De este modo, y frente a la perfección medieval, que exigía la renuncia al mundo, la perfección calvinista había de pasar necesariamente por el triunfo temporal, en tanto que anticipo y prenda de la Gloria. Es Dios mismo o, lo que a los efectos prácticos es igual, es la necesidad psicológica de sentirle con nosotros, la que nos demanda la acción y el éxito en la acción.

Y esto no sólo en el orden individual, sino también en el familiar y el colectivo: se es elegido y se es «pueblo elegido». Los judíos lo fueron, se sintieron tales. Los puritanos también: «linaje», «descendencia de elección», *Manifest Destiny*.

10. La moral calvinista

En los manuales de escolástica se distinguía entre la Moral teóricamente práctica y la prácticamente práctica. Pues bien, la moral

calvinista es, toda ella, *prácticamente práctica* (si es que aún resulta tolerable este modo de decir), reduplicativamente moral, exclusivamente orientada a la *vida activa,* con total desprecio por la contemplativa. (Comparado con Calvino, Lutero fue, aunque angustiado primero, paradójicamente reconfortado luego por la conciencia de pecado, casi un contemplativo.) Vida moral como acción pura y santa, según sus supuestos teológicos. En la Introducción hablábamos de los reformadores, religiosos y morales, adelantados de los filósofos. La reforma calvinista, más que personal, al modo de Lutero, lo fue de un movimiento que Calvino, ciertamente, suscitó pero que, al revés de mitigarse y hacerse razonable, como el luterano, se desarrolló, amplificó y extendió, con hugonotes, puritanos, criptocalvinistas, y miembros de otras *denominations* y sectas, en mayor o menor grado tocadas de calvinismo, con una fuerza —luego laicizada— de expansión por Occidente, comparable a la del Islam en el Sur y el Oriente (Aranguren, 1954, III).

Desde el punto de vista teológico el elegido es, según hemos visto, un predestinado. Pero desde el punto de vista moral o teológico-moral es un llamado. El concepto de *vocation*, llamada, *Calling*, *Beruf*, como la cara subjetiva, humana, de la Elección divina, fundamental en el calvinismo, debe distinguirse cuidadosamente de la *vocatio* medieval, que lo era, ante todo, en un *status* de perfección, perfección transubjetiva, estamental, dentro del cual debía inscribirse la perfección personal. Aquí, por el contrario, se trata de una llamada directamente personal, a quien está en el mundo y para que en él, cada cual a través de su profesión civil —reivindicada ya, como vimos, por Lutero—, se entregue a su *quehacer*, quehacer no en el amplio sentido de Ortega, sino quehacer reduplicadamente *activo*, *nec-otium* y no *ocio*, celo sin descanso, para el que no hay ni puede haber *actos indiferentes*, sino que todos han de ir cargados de religiosa moralidad.

Y, como hizo ver Max Weber, es de este celo por las «obras», señal de predestinación, de donde ha surgido el moderno *ethos del trabajo*, de la acción, de la empresa, de la producción. La valoración cristiano-medieval del trabajo y la laboriosidad no era grande, pues, aparte de que la perfección como estado consistía en la pobreza, y la mendicidad aparecía como recomendable y elegida por franciscanos y dominicos, órdenes mendicantes, el propio santo Tomás no ve como positivo en el trabajo sino el cumplimiento de un mandato, el

de ganar el pan, un remedio a la concupiscencia y la posibilidad de ejercer la caridad con la limosna.

La moral cristiano-medieval era ascética, con un ascetismo de renuncia al mundo y a la carne, y de reclusión en el claustro. La moral luterana rechazó lo que consideraba trampa pelagiana del ascetismo. El calvinismo volvió al ascetismo, pero creando un ascetismo nuevo, intramundano, secular, de exaltación de la virtud de la laboriosidad y aun de la prosperidad como su fruto necesario (pues que viene de Dios), pero que ha de vivirse con austeridad; de la seriedad y aun la tristeza (la tristeza calvinista, de la que tanto se ha escrito); del ahorro frente a la ostentación y el derroche; de la reinversión y el espíritu de empresa y, en suma, de la producción de toda clase de bienes terrenos y de la multiplicación del dinero mismo (capitalismo).

11. La secularización del calvinismo y sus secuelas morales y políticas

Ya en tiempos de Juan Calvino se manifestó —y llevó a la muerte a Miguel Servet— la tendencia al teísmo unitario, del que podrían encontrarse indicios en el propio Calvino; el ocasionalismo filosófico, tan afín, en otro plano, al calvinismo, tuvo su representante en el calvinista Geulincx, y las caídas sucesivas en deísmo y ateísmo, desde el absolutismo calvinista son, cuando menos, comprensibles. Mas nos importa aquí la caída desde aquel primer «ascetismo capitalista» del «espíritu» y el «ethos», al posterior «materialismo capitalista», réplica práctica y pragmática del teórico «materialismo marxista».

Una muestra más de que así como el luteranismo fue Lutero, el calvinismo no ha sido Calvino; es, en el plano político, el fugaz paso por la Historia de la teocracia como el calvinista Régimen mejor. Un cierto absolutismo religioso transferido al plano político es siempre una tentación del puritanismo, muy visible en el gobierno de Inglaterra por Oliver Cromwell. Y la secularización de ese espíritu no ha sido ajena a algunos imperialismos y colonialismos (¿es una casualidad que los *boers* de Sudáfrica fueran calvinistas?), a ciertos racismos y, por supuesto, al *Manifest Destiny* del pueblo de los Estados Unidos sobre América entera.

Apéndice sobre el anglicanismo

Ni el anglicanismo formó parte, propiamente, del protestantismo, sino que constituyó una «vía media» entre éste y el catolicismo, ni aportó una moral *sui generis*. En la medida, escasa, de moral diferente, ella habría de atribuirse más a la *anglicidad* o modo de ser inglés, que al anglicanismo, y su estudio podría hacerse dentro de una *imagología* o consideración sistemática de cómo es visto el modo de ser de unos países desde otros; y aquí, es claro, habrían de considerarse los ingredientes, puritano por un lado, y católico por el otro, en la formación del carácter inglés. Pero nada de eso es de nuestra incumbencia aquí (Aranguren, 1952 y 1980).

Pero si no para la moral, desde un punto de vista *político* el anglicanismo sí ha revestido una gran importancia. No hemos estudiado, porque no se trataba de pormenorizar aquí todos los protestantismos, la doctrina de Zwinglio. Su discípulo Erasmo extendió fuera de Suiza el conocimiento de la afirmación de aquél de la supremacía del Estado sobre la Iglesia, y ésta es justamente la forma de relación entre la Iglesia y el Estado adoptada por el anglicanismo. En el extremo opuesto, todavía, de la separación de la Iglesia y el Estado, a diferencia de la renuncia del luteranismo a su propia organización eclesiástica, por considerarla como preterreligiosa, y en rotunda oposición a la tendencia española —Felipe II— de subordinación de la política a la religión, en Inglaterra la Iglesia —anglicana— fue *estatalizada*, el rey proclamado su *Head* o Cabeza y, en la medida de lo posible, se intentó su *nacionalización*, persiguiendo a los ingleses no anglicanos. La *Church of England* lo fue en un grado incomparablemente superior al intentado en Francia por el galicanismo. Iglesia pues, la anglicana, penetrada de política y abierta a los flujos de la historicidad, no por modo inconfesado, sino abierta y decididamente. Que, sobre ello, esta Iglesia de Inglaterra, mera expresión religiosa de la voluntad de Imperio, se dejara penetrar de algunas influencias puritanas, bienvenidas para fortalecer la conciencia nacional de Pueblo elegido que imperará en el mundo, no debilitó esta primacía anglicano-inglesa de la política sobre la religión, y de subordinación de la Iglesia al Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Aranguren, José Luis L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1952, y Alianza Editorial, Madrid, 1980, con nuevo prólogo.
—, *El protestantismo y la moral*, Sapientia, Madrid, 1954.
—, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, y Alianza Editorial, Madrid, 1985, con nuevo prólogo.
García Villoslada, Ricardo, *Lutero*, BAC, Madrid, 1973, 2 vols.
Lilje, Hanns, *Lutero*, Salvat Editores, Barcelona, 1986. Prólogo de José Luis L. Aranguren.
Nygren, Anders, *Agape and Eros*, versión inglesa del sueco, SPCK, Londres, 1953.
Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Francisco Rico

HUMANISMO Y ÉTICA

1. En los alrededores del año 1500, en la jerga de las universidades italianas empezó a llamarse «umanista», en romance, al profesor que tenía los *studia humanitatis* por materia propia (al igual que desde siglos atrás venía llamándose «legista» al maestro de *leges*, o «artista», al de *artes*). «Humanismo» es palabra todavía más tardía (no se generaliza sino en la Alemania del siglo XIX) y se presta a empleos polémicos, en especial porque a menudo se hace cuesta arriba despojarla de las connotaciones que suelen acompañarla cuando se aplica al pensamiento de nuestro tiempo (para debatir, por ejemplo, si el existencialismo o el marxismo es o no es un 'humanismo'). Pero ya Aulo Gelio explicaba que la voz *humanitas* no debe entenderse, «quod volgus existimat», en el sentido del griego φιλανθρωπία, sino como equivalente de παιδεία, «quod ... nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus» (XIII, 17).

Despojado, pues, el término de las implicaciones anacrónicas, parece adecuado designar como «humanismo» al movimiento que en los siglos XIV, XV y XVI se propuso restaurar el ideal educativo de la Antigüedad, orientándose, como la vieja *paideía*, a dar al hombre un cierto tipo de 'cultura general' a través de los *studia humanitatis*, es decir, fundamentalmente, a través de las artes del lenguaje, adquiridas mediante la lectura, el comentario exhaustivo y la imitación de los grandes autores grecolatinos, sobre todo los poetas, historiadores y moralistas.

Nacido en los aledaños del 1300, en los vivacísimos *comuni* italianos, y desde el principio enfrentado al esoterismo de la escolástica coetánea, el humanismo predica que la lengua y la literatura

clásicas —dechados de claridad y belleza, a cuyas coordenadas puede referirse cualquier asunto de auténtica importancia— deben ser la puerta de entrada a todo conocimiento o quehacer estimable, y que la corrección y elegancia de estilo —según el buen *uso* de los antiguos cultivadores de la latinidad— constituyen requisito ineludible de cualquier manifestación intelectual. Bajo el lema de los *studia humanitatis* (y otras divisas afines: «litterae humaniores» o «politiores», «artes ad humanitatem», etc.), así, normalmente se alberga no sólo la profesión del «humanista», el experto en filología clásica, sino el ideal de una formación literaria que no se cierra ningún objetivo práctico ni teórico. En el estudio de los logros antiguos y en la polémica contra los extravíos medievales (de ella surge la noción misma de una bárbara «edad media» entre la plenitud grecolatina y el «renacimiento» que se propugna), los humanistas afinan un agudo sentido de la historia e instauran la filología como instrumento de análisis de la realidad. Cuando Poliziano, así, en un capitulillo de su segunda *Miscelánea*, muestra que la palabra *sindéresis* no ha existido nunca en griego, que es simplemente una mala lectura de un pasaje de san Jerónimo, se derrumban y quedan condenados mil años de especulaciones éticas: y el terreno queda despejado para acometer una construcción nueva y más pertinente. Porque si individualmente los humanistas no siempre pretenden ir más allá de la comprensión cabal de los clásicos, sí es un hecho que sus aportaciones están en el núcleo de muchas de las mayores novedades de la época moderna: por caso, el descubrimiento de América y el arte de navegar, que revolucionaron la economía y la política, no se explican debidamente sin los textos publicados, dilucidados y traducidos por los humanistas; los avances de la historia natural fueron grandemente favorecidos por la lexicografía que ellos cultivaron; el arte de la composición pictórica renacentista adapta el esquema retórico de la *compositio* recomendada por Quintiliano, etc., etc.

En el dominio que aquí nos concierne, conviene proceder con cautela y no confundir 'la ética del humanismo' con la ética o las éticas de tales o cuales humanistas. En el humanismo tuvieron cabida las doctrinas morales más dispares, y ninguna puede ser considerada definitoria del movimiento. Por el contrario, si algún rasgo esencial caracteriza 'la ética del humanismo' en conjunto, es justamente la diversidad. Pero tal diversidad es a su vez la contribución más significativa del humanismo a la filosofía moral de su tiempo.

Los humanistas enriquecieron inmensamente las perspectivas éticas del momento, devolviendo a la circulación, depurados en el texto y en la interpretación, todas las obras que aún hoy son nuestra principal fuente de conocimiento del pensamiento antiguo. No es necesario seguirlos en la opinión de que la escolástica que tan tenazmente combatieron fuera al propósito monocorde, estéril e ininteligible. Pero es evidente que al poner ellos sobre la mesa, no ya a Aristóteles, Cicerón y Séneca, sino además a Platón y Plotino, Lucrecio, Epicteto, Sexto Empírico y tantos más, el panorama de la reflexión ética amplió extraordinariamente sus horizontes.

Por otra parte, aunque nunca pretendió presentarse como un sistema filosófico, ni siquiera como una coherente *Weltanschauung*, y aunque sus protagonistas abrazaron idearios de muy distinto género, incluso radicalmente opuestos e irreconciliables entre sí, el humanismo muestra una dimensión ética fundamental y una notoria perseverancia en algunas direcciones de la especulación moral. Ciertos humanistas se interesaron por la física, la metafísica o la matemática —pongamos— y produjeron frutos importantes en esos terrenos; pero no puede decirse que en el humanismo haya un componente físico, metafísico o matemático representativo. La ética, en cambio, no fue para él veleidad más o menos ocasional, sino materia propia y constitutiva, en tanto fijar su misma personalidad le imponía una toma de postura al respecto. Todavía más: frente a los paradigmas preferentemente lógicos y metafísicos que dominaron la Baja Edad Media y tan tenazmente pervivieron en la Edad Moderna, el humanismo suponía en buena medida la entronización del paradigma ético en la actividad intelectual.

Nótese, en efecto, que en la Europa de los siglos XIV a XVI la dedicación absorbente al estudio del mundo pagano no podía darse sin una sincera justificación desde el punto de vista religioso, y mal podía encontrársela en otra parte que en el reconocimiento de los valores éticos de los clásicos: si como religión eran nefandos, había que subrayar su vigencia como moral. Pero la necesidad de concordar la ética antigua y la cristiana, por otro lado, obligaba a realzar los aspectos en que ambas respondían a la ley natural y aconsejaba relegar provisionalmente —digámoslo así—, al ponderar tal concordancia, la vertiente positiva, la normativa singular del cristianismo, de suerte que se desembocaba en un laicismo *sui generis*. Los humanistas se sintieron particularmente atraídos por las éticas del período

helenístico, idolatraron al mudable Cicerón y veneraron al poco constante Séneca. Pero, aun si no hubieran tenido esos modelos, el imperativo de conciliar clasicismo y cristianismo los empujaba poderosamente al eclecticismo: era preciso *faire feu de tout bois*.

El núcleo del programa humanístico era la lengua y la literatura de la Antigüedad, y, por ende, la suya era asimismo la tradición retórica de los sofistas e Isócrates, para quienes el λόγος distintivo del hombre debía explicarse como '*oratio*', y no como '*ratio*', según quería la tradición filosófica de Sócrates y Platón. El énfasis en las artes del lenguaje y la asunción del planteamiento retórico llevaban a subrayar las virtualidades prácticas de los *studia humanitatis*. La interpretación filosófica de los antiguos y la que a los escolásticos atribuían los humanistas concebían el saber como un conocimiento de índole sustancialmente personal o, si acaso, de círculo de iniciados. La interpretación retórica del humanismo lo entendía sobre todo como *eloquentia*, es decir, como capacidad de persuasión, como conjunción de deleite y provecho enderezada al diálogo entre los hombres, a la actuación social, a la vida civil. Claro está, pues, que el humanismo, de raíz, había de sentirse tan proclive a la ética como extraño a la metafísica. La filología que le era inherente, por otra parte, no podía realizarse sino como saber de lo concreto e individual, como apreciación de diferencias, como historia. A la vez, frente a las certezas intemporales que buscaba la lingüística medieval, los humanistas preconizaban el criterio estilístico del *uso* real, según la práctica efectiva de los autores modélicos. Esas peculiaridades de su método más propio orientan también a menudo las meditaciones éticas del humanismo. Unas calas en Francesco Petrarca, Leonardo Bruni y Lorenzo Valla quizá puedan ilustrarlo suficientemente.

2. Antes de cruzar la frontera de los cuarenta años, Francesco Petrarca (1304-1374) había puesto todo su empeño y todas sus ilusiones en construir una obra latina de irreprochable faz clásica: el estudio de Tito Livio lo animó a componer las semblanzas biográficas del *De viris illustribus*; el entusiasmo por Virgilio le inspiró el *Africa*, epopeya de ambicioso diseño sobre las guerras púnicas; la lectura de Valerio Máximo y los historiadores romanos le sugirió la compilación de unos *Rerum memorandarum libri*. El plan de los *Rerum memorandarum* (1343-1345) es particularmente nítido: Petrarca toma del *De inventione* ciceroniano (II, 53) la división de la virtud en cuatro

partes (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), con sus correspondientes subdivisiones (prudencia: memoria, entendimiento, previsión, etc.), y se propone ilustrar cada una de ellas con algunos ejemplos y anécdotas históricas. No menos claras están las limitaciones que el autor impone al proyecto: allí —explica— las virtudes van a ilustrarse únicamente con materiales procedentes de las letras profanas, «ex secularibus literis», porque Francesco dice saberse ignorante en las sagradas y no querer confundir cosas «distantissimas» entre sí.

Hacia 1344, pues, Petrarca se esforzaba todavía por mantener deslindados el territorio del artista y filólogo enamorado de la Antigüedad, y el dominio del católico de ortodoxia y piedad inquebrantables que era en la vida diaria: las «virtudes» de que podía tratar en tanto escritor no debían revolverse con las creencias que sustentaba como cristiano. No era, sin embargo, un deslinde pacífico. La obsesiva pasión por el mundo clásico que confesaba el padre del humanismo («Incubui unice ... ad notitiam vetustatis ...») no podía darse sin más por inocente: la tradición medieval no sólo oponía objeciones graves e incluso dirimentes a la frecuentación de los clásicos («In libris gentilium non studeant ...», preceptuaba el *Decretum* de Graciano), sino que exigía óptimas razones para autorizar cualquier género de actividad intelectual que no se dirigiera inequívocamente a reforzar las enseñanzas de la religión. Por otra parte, Petrarca encomendaba al Señor día a día pensamientos, palabras y aun silencios: «Tibi, Deus meus, commendo cogitationes et actus meos, tibi silentium et sermones ...», rezaba en su *Oratio quotidiana*. Pero ese ofrecerle a Dios todos sus «sermones» al tiempo que lo excluía del «sermo» literario debía desembocar en una desazón, un malestar: no una tensión dramática, pero sí un sentimiento de frustración, una falta de plenitud, la nostalgia de integrar las facetas dispersas de una personalidad.

Era un prurito mimético excepcionalmente estricto, la coquetería del sabio que finge no conocer sino su propia especialidad, lo que llevaba a Petrarca, en los *Rerum memorandarum*, a declararse inexpetto en letras sagradas. De hecho, poseía desde chico una notable familiaridad con la Biblia, los Padres y la *doctrina communis* de la Iglesia. Y cuando los años le hicieron ver lo estéril de mantener esa afectada obsesión de clasicismo, el artificial carácter profano de su producción literaria, no dudó en cantar la palinodia. En el epílogo

a su *De vita solitaria* (1346), así, confesaba hasta qué punto le había sido grato invocar a Jesús en ese libro que abre una nueva etapa en su trayectoria: «Dulce me ha sido, frente a los antiguos a cuyos usos tanto me sujeto, traer a menudo a estas paginillas mías ... el sagrado y glorioso nombre de Cristo ...». El *De vita solitaria* pulula en menciones de la Escritura y de los preceptos de la Iglesia, y desborda los límites clasicistas, para empaparse de fuentes patrísticas y hasta medievales: en el canon de autores aducidos, en los temas, en los modos de proceder. Pero el citado epílogo nos garantiza que, hasta la fecha, la preterición de tales autoridades y maneras y la misma omisión del nombre de Cristo significaban para Petrarca atenerse al «mos veterum», al modelo de los antiguos: y escribir en otros términos era para él, primariamente, una falta de estilo, un pecado de latinidad.

La actitud del Petrarca anterior a la cuarentena se repite y se exagera a menudo en la historia del humanismo. Inolvidables son las páginas del *Ciceronianus* (1528) en que Erasmo caricaturiza a Nosopono. Purista hasta la médula, Nosopono lleva siete años sin leer otro autor que Cicerón, tiene retratos de Cicerón en todas las habitaciones, no pronuncia una palabra que no esté documentada en Cicerón... Pagano de corazón, aunque profese a Jesús con la boca chica, rehúye toda noción no expresada por su ídolo; y no escribe «Iesus Christus, verbum et filius aeterni Patris», sino «Optimi Maximique Iovis interpres ac filius, servator, rex ...». Nosopono es, claro, una hipérbole jocosa, pero no anda lejos de la realidad de un Bembo o un Christophe de Longueil, y, sobre todo, no refleja inadecuadamente la exigencia de replanteamientos radicales que nutre múltiples venas del humanismo. En cualquier caso, frente al clasicismo extremo del Petrarca joven, frente a los delirios de Nosopono, el Petrarca y el Erasmo maduros coinciden en una posición que es también la más estable en el pensamiento ético de los humanistas: «cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare», propone el holandés, en tanto el italiano exhorta a la «docta pietas», distante a la vez de la «literata ignorantia» y de la «devota rusticitas».

Entre Petrarca y Erasmo, no obstante, esos lemas tenían un alcance mayor del que hoy puede antojársenos. En 1343 o 1344, Petrarca, al coleccionar ejemplos de las «virtutes» enunciadas y clasificadas por Cicerón, prescindía deliberadamente de cuanto no llegara «ex secularibus literis». En 1359, de vuelta de muchas simulaciones e incer-

tidumbres, el propio Cicerón en una de sus cartas *Familiares* argüía en cambio:

> ¿Quién me objetará que Cicerón sea un obstáculo a la verdadera fe? Cristo es nuestro Dios, Cicerón el príncipe de nuestra elocuencia: cosas diversas, lo concedo, pero niego que adversas. Cristo es la palabra, la virtud y la sabiduría de Dios Padre; Cicerón se extendió sobre el arte de las palabras, las virtudes y la sabiduría humana, cosas verdaderas siempre y, por serlo, gratísimas al Dios de la verdad. Dios es la verdad viva y, según Agustín, «todo lo verdadero es verdadero por la verdad»: sin duda, entonces, cuanto de verdadero se dice procede de Dios.

En 1359, pues, vinculaba lo que en 1343 separaba nítidamente. Pero, si en los *Rerum memorandarum* no quería disertar sino «de comuni hominum sapientia», de una sabiduría que no necesitaba ningunas andaderas religiosas, en las *Familiares* calificaba a la «sapientia humana» de Cicerón como 'verdadera' por referencia explícita al 'Dios de la verdad'.

La convicción que en ambos casos se mantiene, primero tácita y luego expresamente, es que los clásicos paganos anticipaban en una medida sustancial la ética del cristianismo. (Pero Petrarca, con toda una corriente a cuyo favor navegan desde ciertos Padres de la Iglesia a Ficino y Pico della Mirandola, llegaba a más: Orfeo y otros vates primitivos se habían acercado hasta el borde de la teología salvadora y habían vislumbrado al verdadero y único Dios, «prime cause et unius Dei qualemcunque notitiam sortirentur».) Por ahí, si los clásicos anuncian en la historia verdades que luego confirmará el cristianismo, se entiende que los *studia humanitatis* se conciban como cimiento necesario a la formación de todo hombre digno de tal nombre: el camino de la pedagogía reitera en cierto modo el itinerario de la historia.

No sólo eso. Porque ¿dónde puede estar la convergencia última entre verdades antiguas y verdades cristianas, sino en la seguridad de que existen rasgos éticos perdurables, de que Dios ha querido la existencia de ciertas calidades morales definitorias de la condición humana? La decisión del humanismo de inclinarse por los estudios clásicos como fermento intelectual equivalía por ende a una toma de partido en relación con candentes materias filosóficas y teológicas. Contra el positivismo triunfante entre Duns Scoto y la larga prole de

Guillermo de Ockham, siempre dispuestos a abultar que el orden moral no tiene otra razón que la voluntad divina, la elección de los clásicos significaba insistir en la importancia de la ley natural. No es raro, por tanto, que Petrarca se sintiera espoleado a recapacitar sobre la dirección de su tarea precisamente cuando, a mediados del siglo XIV, el escolasticismo empezaba a adquirir en Italia una fortaleza de que hasta entonces había carecido.

La fundamental batalla del humanismo contra la escolástica (entendámonos: el método de la escolástica bajomedieval, de la *disputatio* y de la *quaestio*, del análisis lógico como panacea universal) es en parte una disputa de escuelas, un intento de quedarse con toda la clientela —digámoslo así— en el campo del saber más prestigioso. Pero es sobre todo un debate de contenido trascendente y de obvia relevancia social. El tecnicismo de la escolástica tardía, aferrada al silogismo y vuelta siempre al horizonte de la metafísica, no podía satisfacer a los fundadores del humanismo, gentes de cancillería y profesores de retórica firmemente insertos en el vivir de los prósperos *comuni* italianos de la época y a quienes convenía una cultura alerta a más amplias experiencias individuales y cívicas. Si Lovato Lovati (¿1240?-1309) y Albertino Mussato (1261-1329) quisieron ahondar en los autores clásicos; si Petrarca continuó su camino con talento, erudición y fortuna enormemente superiores, fue justamente para contrarrestar el empuje de la escolástica con unos modelos de saber menos 'lógicos' y más 'éticos'.

En las raíces y en todo el desarrollo posterior del humanismo hay, en efecto, una dimensión ética decisiva y caracterizada por un peculiar laicismo. La justificación misma del programa humanístico estribaba en que se aceptara como provechoso para la religión y la moral. Pero la materia propia de los humanistas sólo podía ser la segunda, porque así se lo imponían las fuentes antiguas, y de ningún modo cabía renunciar a subrayarle una cierta autonomía (la propia, reiterémoslo, de la ley natural). Para conservarla, era imprescindible no adoptar una tesitura exclusivamente religiosa: la posibilidad de obtener una concordia efectiva y eficaz entre cristianismo y *studia humanitatis* obligaba a respetar las bases clásicas tan generosamente como los datos lo permitieran. Para delimitar el terreno de entendimiento, había que conceder al hombre una buena dosis de confianza, admitir que en cualquiera podía alentar una «anima naturaliter christiana». Y había que confinarse un poco en el sentido común, moverse

quizá más ecléctica que sistemáticamente, aunque fuera con un norte de preferencias. Así se gestó un laicismo instrumental (valga la etiqueta), compatible, desde luego, con la más exquisita ortodoxia y hasta con la religiosidad más tradicional. El humanista no podía entregarse demasiado resueltamente a la apologética o a la catequesis, porque, de hacerlo, se hubiera quedado fuera del terreno mismo que le importaba cultivar y cuya especificidad y valía tenía que defender mostrándolo fecundo en coincidencias con el cristianismo. En ese inevitable laicismo y en ese obligado acento moral, particularmente notorios en unos tiempos en que el ockhamismo dejaba en nada el papel de la ley natural, reside quizás el rasgo más significativo del humanismo en la historia de la ética anterior a la Ilustración.

Petrarca, así, nunca se convirtió en un puro exegeta de la Biblia, el dogma o los preceptos de la Iglesia. Tras el *De vita solitaria* y el *De otio religioso* (1346), ni siquiera repitió, en una obra de igual envergadura, la exuberancia escriturística de esos libros, iluminados por el entusiasmo de quien acaba de avistar nuevas tierras. Lo que ya nunca dejó de hacer fue dilucidar cuestiones ejemplares acordes con la Biblia, ilustrar motivos éticos enderezados a satisfacer los requisitos del dogma, glosar principios convergentes con los preceptos de la Iglesia. Tampoco se afanó por recordar a cada paso cuáles eran los pronunciamientos concretos de la Biblia, el dogma, la Iglesia: prefería darlos por supuestos y aportar sencillamente textos e ideas antiguas que los reforzaran.

Desde los aledaños de 1346, en efecto, la actividad petrarquesca puede caracterizarse como un desarrollo de la filología hacia la filosofía moral. Las grandes obras de su madurez, las colecciones epistolares de las *Familiares* y las *Seniles*, el *De remediis utriusque fortune*, se aplican a ilustrar la convicción de que la misión del filósofo es conocerse a sí mismo y, mejorándose a sí mismo, hacer buenos a los demás: «Hi sunt ergo veri philosophi morales et virtutum utiles magistri, quorum prima et ultima intentio est bonum facere auditorem ac lectorem». Pero ese objetivo, cree, sólo puede conseguirse con las armas de la «eloquentia», según el ejemplo de los clásicos. Los escolásticos ni siquiera saben lo que dicen cuando afirman que el hombre es un «animal rationale mortale». Porque asimilar esa célebre definición supone aceptarla como norma ética: regirse por la razón, para distinguirse de los brutos, y no olvidar jamás que se ha de morir. La tal «diffinitio hominis», pues, sólo tiene sentido si se

interpreta como una apología de la «cogitatio mortis», como una confirmación de que la filosofía (según Petrarca proclama haber aprendido tanto en Platón como en san Pablo, en Séneca como en el Eclesiástico) es esencialmente una meditación de la muerte. Y es la retórica, no la lógica, la que permite alcanzar los fines del filósofo moral. De ahí la censura contra Aristóteles y la escolástica del Trescientos que impregna todo el *De sui ipsius et multorum ignorantia*:

> He leído ... todos los libros morales de Aristóteles ... Con ellos, tal o cual vez me he vuelto quizá más docto, pero no mejor, según debiera; y con frecuencia he lamentado entre mí, y ocasionalmente en público, que no se cumpliera lo anunciado por el propio filósofo en el libro primero de la *Ética*: esa parte de la filosofía se enseña no porque ampliemos nuestro saber, sino porque seamos buenos. Veo, en efecto, que Aristóteles define egregiamente la virtud, la divide y la expone agudamente, atendiendo a las propiedades ya suyas, ya del vicio. Aprendido lo cual, sé un poquillo más que sabía: sin embargo, el ánimo sigue siendo igual que era, como sigue la voluntad, como yo mismo. Una cosa es saber y otra amar, una cosa entender y otra querer. Aristóteles nos enseña qué es la virtud, no lo niego; mas aquellos acicates, aquellas palabras inflamadas que apremian e incendian el espíritu, para amar la virtud y odiar el vicio, no los hay en sus textos, o hay escasísimos. Quien los busque los encontrará en los latinos, especialmente en Cicerón y en Séneca, e incluso, para sorpresa de alguno, en Horacio ...

Únicamente gracias a la «eloquentia», pues, logra la ética la plenitud que le es propia y que le exige fructificar «in actum». Y por eso Cicerón, Séneca, el propio Horacio, se le ofrecen a Petrarca como filósofos más auténticos que el Aristóteles de las escuelas.

Cicerón, Séneca, Horacio y los satíricos latinos son asimismo los autores que más copiosos materiales y recursos proporcionan al Petrarca moralista. Pero la ética de Petrarca no debe buscarse en el repertorio de las respuestas que da a las más variadas cuestiones, sino en la actitud y el método que las animan:

> la creencia de que las verdades de la fe, aunque únicamente accesibles por la gracia, tienen compañía más adecuada en las letras antiguas que en cualquier otra especie de saber humano; y el *modus operandi* de registrar, implícita o explícitamente, las coincidencias entre la tradición cristiana y la tradición clásica, en la seguridad de

que constituyen perdurables ejemplos morales y el más noble terreno de encuentro para los hombres «ex omnibus seculis».

Tampoco sería discreto reducir el libre moralizar petrarquesco a las coordenadas de un sistema. Nunca llegó nuestro humanista a someterse a los rigores de ninguna de las escuelas antiguas, por más que no dejara de mostrar simpatías bien definidas. «Sepe ratio stoica, sensus michi perypatheticus semper», proclama hacia 1360. En verdad, Petrarca se nos presenta a menudo particularmente cercano a la «ratio stoica» en la versión atemperada de Séneca, pero el «sentido peripapético» o, si se prefiere, el sentido común terminan apartándolo siempre de las exigencias definitorias de la que él mismo pondera como «secta philosophorum fortis et mascula». Así, jamás niega la realidad del dolor, pero enseña a vencerlo en la virtud, con la paciencia; como no aspira a extirpar todos los «motus animi», sino sencillamente los «morbi» nefastos, ni hace bandera del renunciamiento a los bienes del cuerpo, mientras no se salgan de lo moderado... Vale decir: Petrarca tiende a fijar como punto de referencia las doctrinas estoicas, pero en ningún caso renuncia a mitigarlas con sugerencias de otras fuentes. Ese eclecticismo último, en igual medida que la inicial proclividad al estoicismo, no sólo responden a la lección de los grandes moralistas latinos, sino que además se perpetúan en buena parte del itinerario del humanismo.

3. Formado en un ambiente donde se respiraba veneración por Petrarca, y particularmente en deuda con las enseñanzas de Coluccio Salutati, no es extraño que el aretino Leonardo Bruni (1370-1444) compartiera con el más ilustre de sus paisanos la falta de interés por la filosofía natural, «sin duda sublime y egregia, pero, con todo, mucho menos útil para la vida que la que versa sobre las costumbres y las virtudes de los hombres. Si no resulta que para bien vivir es provechoso haber estudiado las causas de la escarcha, la nieve o los colores del arco iris ...». La observación tiene múltiples paralelos en Petrarca, como la tiene otro aserto de Bruni: «La parte de la filosofía que discurre sobre las costumbres, el gobierno de los estados y el mejor modo de vivir es casi igual en los filósofos paganos y en los nuestros». Porque «unos y otros mantienen las mismas posiciones respecto a la justicia, la templanza, la fortaleza, la liberalidad y las demás virtudes, con los vicios que se les oponen», por más que los

cristianos razonan con los ojos vueltos al más allá, mientras los paganos «pusieron el fruto de la virtud en esta vida como fin supremo». No menos acorde con Petrarca está la idea de que el quehacer intelectual debe contribuir en primer término al perfeccionamiento moral del estudioso. Pero si Francesco proclamaba que la lectura de Aristóteles no le había ayudado en absoluto a ser mejor, Leonardo se entregó a la traducción del Estagirita convencido de que la tarea sí iba a conducirlo a esa meta: «me facere meliorem posset».

Discípulo de Manuel Crisoloras, el erudito bizantino llegado a Florencia en 1397, Bruni tenía sobre Petrarca la ventaja en que a su vez estriba la diferencia fundamental del humanismo trecentista sobre el cuatrocentista: un buen conocimiento del griego. Canciller de la república florentina, preocupado por los problemas de la administración y de la política, las cuestiones éticas se le presentaban habitualmente con una acusada implicación social. «Entre las disciplinas morales, gracias a las cuales se forma y educa la vida humana, el lugar más alto corresponde probablemente a las que atañen a los estados y a la forma de gobernarlos, porque procuran la felicidad de todos los hombres. Pues si mucho es hacer feliz a un individuo, ¿qué no será hacer feliz a todo un estado? El bien debe considerarse tanto más divino cuanto más se difunde»: «bonum enim quando latius patet, tanto divinius est existimandum».

Con tales perspectivas, se comprende que Bruni se apartara de Petrarca al contemplar en Aristóteles al supremo maestro de la ética y que dedicará quizá lo más significativo de su actividad a verter al latín la *Nicomaquea*, la *Política* y la apócrifa *Económica*. Un comentario de Cicerón que ya había hecho reflexionar a Petrarca (y que en realidad se refería a los perdidos diálogos de inspiración platónica) lo había persuadido de que el estilo de Aristóteles era de una extraordinaria elegancia («incredibili quadam cum suavitate scripsisse»), y ese testimonio, tanto o más que su propio criterio, lo llevaba a abultar el desaliño y la incompetencia de las traducciones medievales que por entonces corrían: «nunc vero hos Aristotelis libros ... et molestos in legendo et absonos videmus ... obscuritate perplexos ...».

En el prólogo (1419) a su versión de la *Ética a Nicómaco* (h. 1417), Bruni insistía en que el «vetus interpres» se había aplicado no a «convertere», sino a «pervertere» el pensamiento y el lenguaje de Aristóteles, y, en particular, en que había dejado sin traducir muchos términos griegos, por incapacidad de hallarles un equivalente.

Él, en cambio, se proponía que los florentinos pudieran mirar al Estagirita cara a cara, «de facie ad faciem», no «per aenigmata ac deliramenta», y gustarlo con toda la elocuencia del original. A decir verdad, no obstante, el trabajo de Bruni consistió más en una revisión de la labor del «vetus interpres» tan denostado que en una traducción propiamente dicha: fue más cuestión de retocar y pulir el estilo, de variar el léxico, atemperándose al dechado de Cicerón, que de partir enteramente de nuevo.

La polémica no tardó en surgir. Desde el primer momento se objetó, en especial, que Bruni había traicionado a Aristóteles al adoptar «summum bonum» (y no simplemente «bonum», o «bonum per se», como era habitual) para latinizar τἀγαθόν. La respuesta no se hizo esperar: Bruni defendió su elección con el apoyo de Eustacio (para quien la forma con artículo, τό ἀγαθόν, expresa «principium et causa ac velut extremum omnium bonorum»), Boecio, Lactancio y Cicerón, y marcando el acento en que el uso latino exigía «summum bonum» para designar ese bien cabal que sacia todo deseo y se busca por sí mismo («extremum illud ac perfectum bonum, ad quod cum tandem perventum fuerit appetitus omnis conquiescit, id est, quod semper propter se expetitur et nunquam propter aliud»). ¿Habrá que entender entonces que es el «summum bonum» el que todas las cosas apetecen, οὗ πάντα ἐφίεται, «quod omnia appetunt»? «O argutias insulsas!», protesta Bruni. ¿Quién puede ser tan necio como para pensar que Aristóteles se refería también a las piedras y a los animales? Para Leonardo, con «todas las cosas» no podía aludirse sino a 'todas las acciones del hombre'. A Bruni, pues, de acuerdo con su confesado desdén por la filosofía natural, ni siquiera se le ocurría que el célebre pasaje podía entenderse como llave a la visión física de un universo animado por la tendencia hacia un fin (según una lectura neoplatónica fructífera en la escolástica): para él no había otro universo que el humano, el de «las costumbres y virtudes de los hombres».

Singularmente representativo a otro propósito fue el debate del aretino con Alonso de Cartagena, hacia 1436. El obispo de Burgos se había sentido molesto por los ataques al «vetus interpres» y, pese a ignorar el griego —según reconoce honradamente—, no vaciló en lanzarse a defenderlo, porque opinaba que el punto central no era si el texto griego rezaba como Bruni le hacía decir, sino si la versión de éste estaba conforme con la realidad de las cosas («non ergo an in

Graeco sic scriptum est, sed an sic scribi potuit ... et rebus ipsis concordet ... discutiemus»). No tiene demasiada importancia lo que Aristóteles pretendiera, sino lo que se muestre acorde con la verdad de la filosofía moral («non ... quid Aristotelis dicat ..., sed quid consonet morali philosophiae ...»). En definitiva, como al Estagirita la razón no le viene de la autoridad, sino viceversa, hay que postular que lo que Aristóteles dijo en griego es lo que está de acuerdo con la razón («quicquid rationi consonat»), sea cual sea la formulación que se halle en las traducciones. Y Cartagena juzgaba que la medieval se acercaba harto más que la del aretino a semejante ideal.

Bruni, así, había deformado la *Ética* al intentar acomodarla a los imperativos estilísticos de Cicerón y Séneca, sin duda útiles para inclinar a los hombres a la práctica de la virtud, pero no para definir y distinguir las virtudes (donde se notará que el obispo se sitúa en la posición diametralmente opuesta a la de Petrarca). Erraba Leonardo, por ejemplo, al escribir *voluptas* en vez de *delectatio*, porque la segunda es voz que vale tanto para las cosas divinas como para las terrenas, en tanto la primera no se relacionaba sino con éstas. O bien erraba al poner siempre al *vitium* como contrario de la virtud, siendo así que el «vetus interpres», más atinadamente, la enfrentaba en ocasiones a la *malitia*: el vicio se da cuando uno se aparta deliberadamente de la virtud; pero, si lo hace por ignorancia o inepcia, el resultado es un mal y no un vicio.

La réplica de Bruni fue tajante: el sentido de las palabras sólo pueden aclararlo la etimología y la práctica de los buenos autores; al asegurar que lo esencial era que la *Ética* se atuviera al dictamen de la razón, el proceder del español era «absurdissimum» y confirmaba la pertinencia de su propia empresa de rescatar a Aristóteles del coto técnico de la escolástica y devolverlo a su sentido originario, a un ámbito en el que recobrara su vasta significación para todos. Ese es, en última instancia, el sentido de las traducciones del canciller florentino. Para él, Aristóteles y Cicerón —en cuya alianza cifraba el mejor aprendizaje del sabio— habían escrito con el mismo designio de ser inteligibles y provechosos a los hombres todos, y era inevitable que el Estagirita sonara en latín con cadencias ciceronianas, porque tal era el lenguaje que entonces parecía adecuado para rescatarlo del círculo de los especialistas y hacerlo llegar al nuevo público capaz de sacarle partido en la plaza abierta de la vida civil, y no sólo en el ambiente enrarecido de las escuelas.

Parejas miras impulsan el *Isagogicon moralis disciplina* (1423) en que Bruni se propone resolver la cuestión del «summum bonum» en tanto «introductionem et evidentiam quandam» para la ética, cuyo objetivo es el más sublime de todos los saberes: «beatos facere homines». Negar la existencia de un «summum bonum», hacia el cual los hombres se orientan en última instancia, sería obligarse a proceder en infinito, y por eso todos los filósofos se muestran concordes en admitirlo, por más que a partir de ahí la unanimidad ya se dé sólo en cuanto a designarlo como «felicitas». Al aretino, con todo, le importa más la coincidencia profunda que las diferencias a otros propósitos: las palabras pueden variar, pero todos los pensadores dedican iguales elogios a la virtud. Los peripatéticos, ateniéndose al uso corriente, llaman bienes a la salud, la prosperidad, etc.; los estoicos, frente a la opinión vulgar, las califican simplemente de «praeposita», 'preferibles'; a su vez, la «voluptas», el «summum bonum» epicúreo, está sustancialmente vinculada a la felicidad, y el propio Epicuro advierte que no puede darse sin virtud («non posse cum voluptate vivi, nisi juste, temperate, prudenterque vivatur»). Así, todos aceptan que la virtud está por encima de cualquier otro bien, sea cual sea el valor relativo que se le conceda, y es causa primaria de la vida feliz («beatae vitae dominam effectricem virtutem consentiunt»). No hay dificultad, pues, en llegar a una «conciliatio philosophorum», si se atiende a lo fundamental, como Bruni pretende en los diálogos del *Isagogicon*.

Pero si para Petrarca el principal punto de referencia tendía a ser el pensamiento estoico, para Leonardo la base de cualquier «conciliación» está en el peripatetismo, y a compendiarlo se consagra la parte más conspicua de la obrita. De la *Ética a Nicómaco* vienen, en particular, la división entre virtudes morales y virtudes dianoéticas, cifradas en un «habitus», y el hincapié en la «mediocritas» de las morales, presididas por la justicia. La adhesión al aristotelismo se refuerza aún en otros escritos conexos: en una epístola a Tommaso Cambiatore, por ejemplo, Bruni insiste en que los bienes externos, como las riquezas, hacen más accesible la felicidad por el camino de la virtud; y las ideas en confluencia con esas se prodigan en cartas a Lauro Quirini, a Flavio Biondo, a Alfonso el Magnánimo, a Lorenzo Valla, y culminan en la lapidaria afirmación de la *Vita Aristotelis* (142a): «in Aristotele ... perfecta sunt omnia». A tanto llega su pasión peripatética y humanística, que, aunque en más de una ocasión

insistió en la concordancia de «los filósofos paganos y los nuestros» (como arriba leíamos), ni en el *Isagogicon* ni en el *De studiis et litteris* ni en otras exposiciones de su ideal pedagógico concede atención alguna a la ética cristiana: para él sólo cuentan la «litterarum peritia» y la «rerum scientia» (entendida ésta como conocimiento de las cosas «quae pertinent ad vitam et mores»), bajo la guía de Aristóteles y Cicerón (a ningún otro autor cita en una importante misiva a Niccolò Strozza) y con exclusión tajante de todos los modernos. Un par de años antes de su muerte, todavía apostillaba que quien quisiera enseñar buenas costumbres lo conseguiría mejor con las páginas de los clásicos que con las bárbaras de los judíos: «si disciplina et moribus imbuendi sunt homines ..., multo commodius et plenius latinis et graecis litteris fieri id posse dico, quam Iudeorum barbarie».

4. Carlo Dionisotti ha apuntado alguna vez que la estatura de Lorenzo Valla (1407-1457) no sería menor si solamente hubiera escrito las *Elegantiae* (es decir, los *Elegantiarum linguae latinae libri VI*), y sí lo sería, en cambio, si hubiera escrito todos sus otros libros —por importantes que de hecho fueran y sean aún—, pero no las *Elegantiae*. En verdad, en las *Elegantiae*, desde el mismo prólogo, se encuentra la esencia misma de la cultura humanística. La lengua de Roma —explica Valla— hizo las aportaciones más decisivas al bien de la humanidad: educó a los pueblos en las artes liberales, les ofreció las mejores leyes y les abrió la puerta «ad omnem sapientiam». En latín se hallan todas las ciencias y artes propias del hombre libre; y, así, cuando el latín florece, florecen también todos los saberes, y si él decae, decaen ellos. Porque los filósofos más penetrantes, los supremos oradores y jurisconsultos, los mejores estudiosos de todas las materias han sido siempre los más preocupados por expresarse en un latín correcto y elegante; y como hoy no ocurre así, todas las disciplinas están degradadas y entenebrecidas. El remedio, pues, es obvio: cultívese el latín debidamente, y todos los saberes se restituirán a su antigua perfección. *Todos*, sí, pues «sine studiis humanitatis», sin «eloquentia», no cabe conocer adecuadamente ninguna materia, ni el derecho, la medicina o la filosofía, ni la teología o la Sagrada Escritura. Por fortuna —juzga Valla—, estamos ya en vísperas de una nueva edad: están empezando a renacer la pintura, la escultura, la arquitectura, al par que las artes liberales y las letras. Con un poco más de esfuerzo —obviamente, bajo la guía e inspira-

ción de las propias *Elegantiae*—, pronto se conseguirá resucitar la lengua latina, «y con ella todas las disciplinas»: «et cum ea disciplinas omnes». Un renacimiento —el Renacimiento— está en puertas.

Las *Elegantiae*, así, proponen un mundo nuevo construido sobre la palabra clásica. Los restantes libros de Valla contienen lecciones de método tan perdurables como las *Adnotationes in Novum Testamentum* o como el opúsculo en que con argumentos filológicos se refuta la autenticidad de la Donación de Constantino (*De falso credita et ementita Constatini donatione*); abundan en consideraciones tan perspicaces como el *De libero arbitrio* o en críticas tan vivas y pertinentes como el *De professione religiosorum*; reflexionan sobre la ética con tanta agilidad como el *De vero falsoque bono* o sientan nuevas bases para todo el quehacer del filósofo con tanta rotundidad como la *Repastinatio dialectice et philosophie*. Pero todos esos libros son sólo concreciones parciales del grandioso proyecto que las *Elegantiae* presentan bajo la apariencia de un mero manual de estilística latina: la instauración de la civilización ideal gracias al estudio de la lengua y la literatura de la Antigüedad.

En la perspectiva que aquí nos interesa, cumple atender en especial a la *Repastinatio dialectice et philosophie* (tradicionalmente conocida como *Dialectica*), porque es en ella donde con más nitidez se formulan las implicaciones filosóficas de esa revolución que —insistamos— en el designio de Valla debía afectar a toda la cultura y la vida de los hombres. Según ha subrayado certeramente Salvatore Camporeale, la contribución primordial de la *Repastinatio* «consiste, por un lado, en la crítica radical de la 'concepción metafísica' del lenguaje, concepción específica de la filosofía clásica y medieval; y, por otro, en la afirmación no menos radical de la concepción 'retórica' del lenguaje».

Quintiliano había proclamado que los animales se distinguen del hombre no tanto por no tener «intellectus» cuanto por carecer de palabra, «quia carent sermone». Frente a la tradición filosófica, que definía al ser humano como «animal rationale» (en términos que, como veíamos, ya provocaron la reacción de Petrarca), Valla se acoge a esa otra tradición, la tradición retórica de Quintiliano, y afirma que la razón hace posible el lenguaje, pero sólo el lenguaje plasma y manifiesta la razón. A su vez, el significado del lenguaje consiste en su uso: preguntar 'qué es' una cosa equivale a preguntar qué significa la palabra que la designa, analizarla como convención social, en circuns-

tancias y en hombres concretos. Cuando el pueblo dice que 'el tonel está vacío', es ridículo objetar, como hacen los filósofos, que 'en la naturaleza no se da el vacío': ello equivale a deturpar el lenguaje y encerrarse en una cárcel de falsos problemas. «Melius igitur populus quam philosophus loquitur.» La palabra es igual que la moneda (era también Quintiliano quien lo enseñaba), y quien falsifica la una atenta contra la sociedad tan gravemente como quien falsifica la otra. Con esa perspectiva, la *Repastinatio* echa en cara a la escolástica (desde Boecio) haberse fundado sobre un lenguaje que ni era fiel al griego de Aristóteles ni al genio del latín, produciendo así una jerga sin sentido. Por ende, la intención de Valla es repensar todas las voces y formas de argumentación del discurso escolástico y, en general, aristotélico (transcendentales, predicamentos y predicables [libro I], proposiciones [II] y figuras y modos del silogismo [III]), al arrimo del uso real, de la «consuetudo loquendi» de los auténticos modelos de la lengua latina (cuenta habida de que muchas veces hasta las «mulierculae» ignorantes «melius de intellectu verborum sentiunt quam summi philosophi»), y con el objetivo diáfano de desontologizar el lenguaje, de rescatarlo de la ontologización a que la filosofía lo había constreñido, para devolverlo al fluir de la historia.

No otra cosa hace Valla, en efecto, al argüir que «toda la realidad de las *res significatae* se identifica y consiste para nosotros en las *significationes verborum*. El conjunto de las *significationes verborum*, es decir, la totalidad del contenido semántico, tanto del discurso particular como del lenguaje en general, es la sola y única realidad que conocemos de manera más o menos adecuada» (Camporeale). La verdad es una propiedad de la mente y del discurso: es la conciencia de la realidad en el lenguaje, la significación del lenguaje. Yerran, pues, Aristóteles y la escolástica al afirmar que «ens et verum convertuntur»; y tampoco «bonum» es un transcendental, ni, por tanto, puede hablarse de una «bonitas» ontológica. La verdad, ser verdadero, es sólo una propiedad (*qualitas*) del discurso. Y del mismo modo que «verum loqui» es exactamente lo mismo que «vere loqui», «bonum facere» no es cosa distinta de «bene facere»: el «bonum» no es nada en sí mismo, sino sólo 'obrar bien'. Si la verdad se da únicamente en la «oratio», el bien no aparece sino en la «actio»: ni hay verdad fuera del lenguaje, ni bien aparte de la conducta humana.

En el marco de la *Repastinatio*, Valla remite media docena de veces a otra obra suya que ahí llama *De vero bono*. Los plantea-

mientos de aquélla, efectivamente, a menudo tienen ilustración o complemento en el que fue el primer libro del autor y, a través de varias refundiciones, se convirtió en la formulación más característica de su doctrina moral. Compuesto en 1431 con el título *De voluptate*, en 1434 fue revisado y rebautizado como *De vero falsoque bono*; reescrito de nuevo entre 1444 y 1449, pasó a llamarse *De vero bono*; y todavía alcanzó otra redacción posterior, definitivamente rotulada *De vero falsoque bono*. La forma dialogada varía poco en las diferentes versiones, pero en las dos primeras los interlocutores principales son Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli, «el Panormita», y Niccolò Niccoli, sustituidos después por Catone Sacco, Maffeo Vegio y Antonio da Rho, y portavoces, respectivamente, del estoicismo, la postura epicúrea y la actitud cristiana, inclinada, sin embargo, hacia el epicureísmo, pues, en definitiva, la tesis central de la obra propone «voluptatem esse summum bonum».

El prólogo precisa que el diálogo versa sobre las virtudes que dan acceso al verdadero bien, es decir, al bien ultraterreno, y se concibe como una apología del cristianismo frente a la filosofía pagana: no, pues, frente a toda la cultura antigua, sino expresamente contra los filósofos, y, por ahí, a mayor gloria de los retóricos, de los oradores. Los ideales éticos que aquéllos propugnaron tienen su más alto exponente en la «honestas», y nadie la defiende con más vigor que los estoicos. Pero Valla opina que la «honestas» no es ni siquiera un bien y que ni aun los estoicos llegaron a elaborar una moral aceptable para un cristiano. Para probarlo, toma el partido de los epicúreos y argumenta que incluso ellos, los más denostados entre los viejos filósofos, son superiores a los estoicos tan universalmente alabados.

Leonardo Bruni (como luego Catone Sacco) explica que, por más que la «honestas» sea el sumo bien, resulta dificilísimo alcanzarla, porque los vicios son harto más abundantes que las virtudes y todos aman tanto los unos cuanto rechazan las otras. A las mil y una calamidades con que nos aflige la naturaleza —madrastra, que no madre—, hay que sumar que las virtudes son culpables de la miseria de muchos.

El Panormita (después reemplazado por Vegio) reivindica la bondad de la naturaleza y afirma que ésta ha dotado al hombre de la propensión a la «voluptas», que es el auténtico «summum bonum» (y que en el resto de la exposición apenas se distingue de la utilidad). También ella le ha proporcionado incontables bienes —belleza,

salud, artes, alimentos, perfumes, riquezas...— para satisfacer tal tendencia, para atenerse a la «voluptas», al margen de la cual nada vale la virtud. La «voluptas» justifica incluso el estupro, el adulterio, el amor libre —prohibidos, sin embargo, por las leyes—, al par que descarta la virginidad y la vida monástica. ¿Qué valor puede atribuirse a la «honestas» estoica? De hecho, es pura ilusión. Morir por la patria es tan absurdo como hacerlo por cualquier otra razón, sea la castidad o la palabra dada. La fama no es la recompensa de la virtud, como aseguran los estoicos, sino fruto de la ambición o del deseo de provecho. En última instancia, sólo el utilitarismo, que se confunde con la búsqueda de la «voluptas», inspira toda actividad humana, incluido el cultivo de la filosofía, las artes o la religión. Las leyes procuran la utilidad, no la «honestas», y quien las obedece por temor al castigo no puede ser considerado virtuoso, de igual modo que en la tranquilidad de ánimo no debe verse otra cosa que una entrega al placer —no virtud— que le es propio. Condenado el hombre a solo la vida terrena, sin esperanza de premio en ningún más allá, solo la «voluptas» que en este mundo se halla es meta apropiada para él; y si prefiere la virtud al vicio, es porque le ofrece placeres más elevados y duraderos.

Niccolò Niccoli (y, en las dos últimas redacciones, Antonio da Rho) expone finalmente «la solución cristiana al problema del "summum bonum" que, conteniendo la instancia estoica de la "honestas" y la epicúrea de la "voluptas", puede parecer una solución media y de síntesis en el superior plano religioso, pero que en realidad sustituye la virtud estoica por las virtudes teologales, como sustituye, negando toda su metafísica, los términos éticos del epicureísmo» (Mario Fois). El pesimismo estoico se equivoca: el hombre siempre desea el bien —aunque se engañe a veces al juzgarlo tal—, los vicios no son más que las virtudes y la naturaleza no se ensaña con nosotros. Las desgracias, si castigan a los malos, son para los buenos un ejercicio de virtud. Yerran también los epicúreos al no estimar la virtud más que como instrumento del placer terrenal. Los estoicos, como los fariseos, ensalzan la virtud que no practican; los epicúreos niegan el alma y el más allá, como los detestables saduceos. De hecho, el «summum bonum» es la «voluptas», sí, pero la «voluptas» celestial, que se consigue con la «honestas», mas no estoica, sino cristiana: con la fe, la esperanza y, sobre todo, la caridad. Porque el «summum bonum» cristiano se funda en el amor de Dios, que conduce a la «voluptas

caelestis» cuya plenitud gustaremos con la resurrección de la carne.

Es, desde luego, en la conclusión de Niccoli y A. da Rho donde debe buscarse el ideario abrazado por Valla. Ahí se perfila, en particular, la noción de «voluptas» que inclina a nuestro humanista a sentirse más cerca del Jardín que del Pórtico. Pues

> no es la virtud, sino el placer, lo que debe ser deseado tanto por quienes desean gozar de él en esta vida como por los que esperan disfrutarlo en la otra. Porque el placer es de dos clases: uno ahora en la tierra, el otro después en el cielo. El uno es fuente del vicio, el otro de la virtud. De aquí que debamos abstenernos del uno, si queremos gozar del otro. Podemos alcanzar uno u otro, pero no podemos alcanzar los dos juntos, porque son contrarios entre sí. El placer es aquí en la tierra incierto y pasajero; el otro placer es seguro y perdurable. Cuando nuestro espíritu está puesto en el camino correcto hacia esta futura felicidad, experimenta ya en esta vida presente un placer que viene de la esperanza y expectación de la bienaventuranza futura. Nada se hace bien sin placer, y no hay mérito en aquel que sirve a Dios de manera obediente pero no gustosa, porque a Dios le agrada que se le sirva con alegría (P. O. Kristeller).

En ese sentido, el cristiano se aproxima más a los epicúreos que a los estoicos, porque aquéllos tampoco creen que la virtud sea un fin en sí misma, sino que la subordinan a un objetivo superior.

Sería gravísimo anacronismo imaginar —como más de una vez se ha hecho— que Valla asentía personalmente a los alegatos del Panormita y Vegio en favor del estupro —digamos— o la inexistencia del más allá. En la medida en que las inferencias libertinas son además extrañas a Epicuro, se comprende que el autor no quería presentar objetivamente y defender con rigor la doctrina del Jardín. El *De vero falsoque bono* no pretende hacer justicia al pensamiento epicúreo (ni siquiera menciona su dato más conspicuo: el hombre debe evitar el dolor) ni al estoico (nada le es más ajeno que las protestas de Leonardo y Catone Sacco contra la naturaleza y la providencia), sino elaborar la paradoja de que el primero es más afín que el segundo al cristianismo, y hacerlo aprovechando rasgos de cada uno de ellos, pero sin intención de exactitud, antes con la confesada libertad artística del retor («id mihi magis est concedendum, qui non philosophiae sacris, sed oratoriis initiatus sum, maioribus et praestantio-

ribus»), llegando incluso a más de un momento de *reductio ad absurdum.*

Esa misma estrategia *oratoria* es, no obstante, la más interesante implicación *filosófica* del diálogo. Porque Valla insiste en que la filosofía sólo vale en tanto material útil en manos del orador, quien, si acaso, puede darle función y sentido real. (Por otro lado, la filosofía es difícilmente compatible con la religión: la retórica, en cambio, concuerda perfectamente con el cristianismo y nada contiene que no sea digno de elogio; «rhetoricam vero nihil habere nisi laudabile», se lee en las *Elegantiae.*) Vale decir: frente al confinamiento del filósofo en un ámbito especializado e irreal, dentro del cual la especulación se dispara y desemboca en las conclusiones más extravagantes, la retórica busca salir al paso de los problemas efectivos y afrontarlos con el lenguaje de la vida, según la «consuetudo loquendi» y la experiencia histórica de los hombres.

Que Valla la caricaturice más de una vez no significa que no entienda debidamente la posición epicúrea. Por el contrario, al subrayar que no existe «voluptas» sensible sin correlato espiritual y viceversa, capta muy bien el alcance más justo de ἡδονή, de Sócrates a Epicuro, como 'gozo' (antes que 'placer'), como «laetitia» profunda. Ni, por ejemplo, que deforme en más de un punto la idea aristotélica de la virtud μεσοτής implica que su crítica carezca de fuerza y originalidad. No es cierto —arguye— que la virtud sea el medio entre dos vicios opuestos: cada virtud se opone a un solo vicio. Es éste, a su vez, razonamiento que reaparece en una versión de la *Repastinatio*; pero ahí, en un marco más ceñido y menos artificioso, quizá se advierte mejor que en el *De vero falsoque bono* dónde está la novedad de método y cuál es el punto de partida del autor. Porque toda la refutación de Aristóteles se esmalta de referencias y de citas clásicas que subrayan el auténtico valor de uso de las nociones que el Estagirita y los escolásticos consideran en abstracto. Afirma Boecio, en el *Super Aristotelis predicamenta*, que no es adúltero quien una vez comete adulterio; y salta Valla: «Quae civitas hanc ferret absurditatem, non esse adulterum qui semel adulteravit? Scires tu, sive Boeti sive Aristoteles, si domi tuae adulterium admitteretur...» Es en ese devolver las palabras a la «domus» y a la «civitas» de la realidad lingüística donde radica la máxima aportación de Lorenzo Valla a la historia del pensamiento.

5. No es posible en un capítulo como éste seguir la fortuna de los temas y problemas hasta aquí esbozados. Como señalaba al principio, con la publicación y la exégesis de multitud de obras antiguas perdidas o descuidadas durante siglos, los humanistas dieron variedad y enriquecieron inmensamente el panorama de la ética coetánea. La preferencia de Petrarca por los estoicos anticipa la actitud quizá más común del Cuatrocientos al Seiscientos: incluso cuando no llega a declararse explícitamente, el ideal moral del hombre educado en las escuelas del humanismo tiende a ser predominantemente estoico. Esa postura largamente compartida está al fondo de muchas empresas filológicas (a la vez que se nutre de ellas): las ediciones de Séneca por Erasmo, Calvino (*De clementia*, 1527), Muret y sobre todo Justo Lipsio (1605); las traducciones de Epicteto y de Marco Aurelio, al latín y al vulgar, etc., etc. Pero en las postrimerías del siglo XVI Lipsio (1547-1606) da un paso más allá y, al par que la edición de Séneca, prepara una compilación de textos estoicos y una serie de estudios afines que animan un poderoso neoestoicismo, entre cuyos más eficaces cultores hay que contar a Francisco de Quevedo.

La obra de Lipsio «es a la postre una llamada laica a la vida laica, en espera de los gozos divinos. Bajo la mirada de un Dios impenetrable, forma a los estudiantes en la ciencia de un mundo racional, en la moral; incita al pueblo a la obediencia y a los príncipes al gobierno. En la práctica, ese "estoicismo" permite desentenderse de cualquier metafísica ... El desgarrón de las guerras civiles, las sacudidas políticas y sociales, la decadencia de las costumbres, llevan parejamente a Cicerón y a Lipsio a *humanizar* el pensamiento especulativo, griego o escolástico; a definir la ley natural como expresión de la razón universal; a invitar a gobernados y gobernantes a realizar en el mundo de los hombres esa razón universal; a erigir al *princeps* en imagen viva del Dios a la vez hipercósmico y cósmico». El neoestoicismo ilustrado por Lipsio, así, tuvo en la época un destino inestimable: «autorizó el desarrollo del yo, el despertar de las aspiraciones nacionales, las armonías del hombre y la naturaleza. Y, sobre todo, afirmó, menos como postulado que como principio de búsqueda, la racionalidad del universo y de la sociedad humana» (Jean Jehasse).

La proclividad epicúrea de Valla, sin embargo, dista de ser un caso aislado. El *De rerum natura* (descubierto en 1414 por Poggio Bracciolini) y la nueva traducción de Laercio por Ambrogio Traves-

sari ampliaron generosamente las noticias sobre la doctrina de Epicuro e inclinaron a los humanistas a juzgarla con harta más simpatía de la que la tradición cristiana le había concedido hasta la fecha. Pocos llegaron a contemplarla con el entusiasmo de Valla o del cremonés Cosimo Raimondi († 1435), que en un tratadillo en forma epistolar proclama «quod recte Epicurus summum bonum in voluptate constituerat», lo defiende de la acusación de haber postergado la virtud y entiende que, por el contrario, se hacía cargo de la compleja naturaleza del hombre —cuerpo y alma— con harta más perspicacia que los estoicos, los académicos y los peripatéticos. Pero la huella epicúrea se descubre con frecuencia incluso en autores donde no se esperaría.

En el Marsilio Ficino (1433-1499) de la *Theologia Platonica*, así, la virtud se identifica con la ascensión interior del alma al estado contemplativo, a través de los cuatro grados señalados por Porfirio (virtudes civiles, purificadoras, del alma purificada y ejemplares). Mas si el Ficino joven anotaba que «voluptas est vita sine impedimento, non turpis voluptas», en la madurez la perspectiva epicúrea tampoco era ajena a su visión «del gozoso expandirse de la *divina voluptas*, del amor universal como manifestación fundamental del Uno» (Eugenio Garin). Ni parecería pertinente a primera vista calificar de epicúreo el capítulo moral de la «philosophia Christi» que llena el pensamiento de Erasmo (1469-1536): «una síntesis de la teología y de la espiritualidad, síntesis hecha de conocimiento y de amor, alimentada por la meditación, la oración y el renunciamiento, coronada por la unión con Dios» (L.-E. Halkin); una «philosophia» que cree lo que cree la Iglesia, pero marca el acento en las verdades más alegres, más consoladoras. Lutero, no obstante, resaltando precisamente esa dimensión gozosa y disgustado por la naturalidad con que Erasmo buscaba apoyarla en los autores antiguos, lo tachaba hasta cuatro veces de «epicúreo» en el *De servo arbitrio*: «inhalas mihi grandem Epicuri crapulam ... Hoc prorsus nihil valet, Erasme, *das ist zu viel* ...». El holandés, con todo, acabó por darle la vuelta a la acusación. En efecto, en el diálogo *Epicureus* (1535) parte de un aforismo del maestro de la secta: «Nihil est miserius quam animus "sibi male conscius"» ('nada peor que una conciencia turbia'). De esa idea, que ya había celebrado en el temprano *De contemptu mundi*, se sigue que nada es tan placentero como la conciencia limpia, en tanto ajustada a la rectitud cristiana, y que, por ende, no sólo la verdadera

voluptas está en la virtud y en la piedad, sino aun que «nadie es más epicúreo que quienes viven santa y piadosamente ... y nadie más merecedor del título de epicúreo que el divino fundador de la filosofía cristiana», «ille Christianae philosophiae princeps».

La llamada del escepticismo a descreer de las filosofías y, condescendiendo con la costumbre, formar opiniones personales sobre las cosas tuvo eco en dos tiempos de la cultura renacentista: hasta mediados del Quinientos, se oyó sobre todo en la versión ciceroniana de los *Academica*, de los que Omer Talon dio una importante edición comentada (1548); desde 1562, fecha de la traducción latina de Sexto Empírico por Henri Estienne, las *Hipotiposis Pirrónicas* fueron el principal altavoz de la escuela, con subsidios tan valiosos como el esencial escrutinio «ex ipsis primis fontibus» que Pedro de Valencia publicó en 1596 con el epígrafe de *Academica, sive de iudicio erga verum.* La historia del escepticismo en la Edad Moderna tiene páginas tan brillantes como el *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* (1520), donde la comprobación de la insuficiencia de la razón lleva a Gianfrancesco Pico della Mirandola a desembocar en el fideísmo, o como el *Quod nihil scitur* (1581, pero escrito en 1576), espléndido alegato de Francisco Sánchez contra toda posibilidad de conocimiento, por no entrar en las paradojas de Agrippa de Nettesheim y las invectivas de Pedro Ramus o por no llegar hasta Descartes y los libertinos. Pero el más perdurable monumento del escepticismo ético con raíces en el humanismo se halla sin duda en los *Essais* de Michel de Montaigne (1533-1592).

En particular, timbre claramente escéptico lleva la renuncia expresa de Montaigne a decidir de una vez por todas si la moralidad ha de primar sobre la utilidad, o viceversa, y su convicción de que el conflicto entre ambas sólo puede resolverse a título individual, en cada caso concreto. «Las relaciones entre las reglas y la realidad, entre la moral y la necesidad práctica, son tan complejas, que no cabe ninguna solución general, ni siquiera la de atribuir una absoluta preeminencia a la esfera de la utilidad» (H. Friedrich). La relatividad de cualquier norma ética se confirma en los *Essais* con un agudo sentimiento de que el hombre normalmente es incapaz de observar la conducta ideal: hasta el punto de que «la foiblesse de nostre condition nous pousse souvent à cette nécessité de nous servir de mauvais moyens pour une bonne fin» (II, 23). Pero Montaigne no deduce de ahí la maldad de la especie humana: el hombre puede *verse*

ESCUELA DE FILOSOFÍA BIBLIOTECA ANGEL CAPPELLETTI U.N.R.

constreñido a obrar mal, pero también *puede* obrar bien, y todo planteamiento moral ha de tomar en cuenta tal ambigüedad irremediable. En ese juego de luces y sombras se encuentra buena parte de la ética (y del atractivo literario) de los *Essais*.

Aunque dirigió contra ellos alguna dura andanada, tachando de inhumana su visión del sabio imperturbable, Montaigne comparte con los estoicos muchas actitudes a propósito de la conveniencia de desapegarse de los bienes externos o bien sobre los modos de enfrentarse con el dolor y la muerte. Las deudas con Epicuro, especialmente a través de Lucrecio, arrancan de la veneración por la naturaleza, continúan con la opinión de que «le dernier but de nostre visée, c'est la volupté» (I, 20), y se extienden hasta la última frase de los *Essais*: «C'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoyr jouir loiallement de son estre» (III, 13). Frente a esa frecuente inspiración estoica y epicúrea, y frente al constante escepticismo recién aludido, Montaigne no leyó la *Ética* y la *Política* de Aristóteles sino en fechas relativamente tardías, y no dudaba en declarar que le aburrían los diálogos de Platón. Es sólo un síntoma de una situación que ha sorprendido a más de un estudioso: por más que Aristóteles y Platón fueran sin duda los dioses mayores de la *filosofía* renacentista, el *humanismo*, en el sentido propio que arriba deslindábamos (§ 1), inspiró su pensamiento ético preferentemente en las tendencias postaristotélicas, «porque en ellas la especulación se concebía sobre todo como medio para mejor enfrentarse con la existencia y como instrumento para lograr la felicidad. La actitud confirma plenamente la concepción práctica que los humanistas tenían de la filosofía como guía en los azares concretos de la vida» (A. Buck).

Es el caso, efectivamente, que en el Renacimiento «es imposible encontrar ningún sistema ético cuya base primaria esté en Platón ... Los principales platónicos renacentistas, como sus predecesores en la Antigüedad tardía y en la Edad Media, se interesaron por la metafísica y la cosmología antes que por la ética ..., tendiendo a reducir todas las cuestiones al respecto al solo empeño de cómo alcanzar la vida contemplativa. La más importante y difundida aportación del platonismo en ese dominio es la teoría del amor fundada en el *Banquete* y el *Fedro*» (P. O. Kristeller), tal como la formuló, en particular, Marsilio Ficino, al tiempo que acuñaba la celebérrima etiqueta de «amor platónico» o «socrático»: un amor que entre los hombres es únicamente una preparación y una apariencia del amor a Dios,

en el que se encuentran y ligan quienes saben entregarse a la contemplación.

La influencia de la moral aristotélica fue notoriamente más intensa, aunque tampoco se prestó a desarrollos de extraordinaria originalidad. Las versiones y el *Isagogicon* de Bruni (§ 3), así, tuvieron digna sucesión en las traducciones y el *Compendium Ethicorum* de Ermolao Barbaro. Entre los traductores ilustres se contaron asimismo Juan Argirópulo, Juan Ginés de Sepúlveda y Agostino Nifo, en tanto los comentaristas exhiben nombres tan relevantes como Jacques Lefèvre d'Étaples, Melanchthon y Sebastián Fox Morcillo. La tradición del aristotelismo universitario produjo los espléndidos frutos de la neoescolástica o, al margen de ésta, pero tampoco inmune a los *studia humanitatis*, la singular obra de Pietro Pomponazzi (1462-1525), cuyas meditaciones éticas, sin embargo, insistiendo en la generalidad del entendimiento práctico, se apartan del Estagirita al identificar la finalidad de la vida humana con la virtud moral (y no con la contemplación, reservada a unos pocos), a la que, en coincidencia con el estoicismo, contemplan como premio de sí misma. En todo caso, la mayor contribución de la universidad a la difusión de la ética peripatética fueron sin duda los cursos de filosofía moral que en la facultad de *artes* se exigían a los estudiantes de los primeros años; porque en esos cursos fue común utilizar como textos los libros de Aristóteles y de sus intérpretes, generalizando así su conocimiento entre los cultivadores de muy variados terrenos intelectuales.

Después de Leonardo Bruni, quizá sea Giovanni Pontano (1429-1503) quien más reveladoramente funde la moral aristotélica y el humanismo de estricta observancia. En particular, media docena de tratadillos sobre las virtudes que deben regir el uso del dinero y otros tres libros de más aliento *De magnanimitate*, *De prudentia* y *De fortuna* reelaboran las orientaciones de la *Ética a Nicómaco*, tendiendo a transformar «el discurso originario sobre la virtud como fin exclusivo de la acción moral en una sagaz consideración de las dificultades en medio de las cuales han de actuar los hombres, de los condicionamientos de tal actuación y de la importancia que reviste la adquisición de la virtud para quien se ve llamado a un cargo público que pide estima y respeto. Sin renunciar al principio de la virtud como valor autónomo, Pontano se inclina más bien a considerarla un arte, un difícil arte que el hombre consigue con la experiencia y la cultura y que emplea en su lucha cotidiana con la fortuna» (F. Tateo). La

admiración no impide a Pontano reprochar a Aristóteles la falta de elegancia y capacidad retórica de persuasión que ya había lamentado Petrarca y que Bruni se esforzaba por atemperar, ni el recurso a las categorías peripatéticas le priva de mantener en varios puntos la aristocrática distinción entre cortés y villano, noble e innoble, hombre perfecto y hombre negado a la perfección, que en los siglos XV y XVI se incorporó a menudo a la noción clásica de *humanitas*. La perspectiva aristocrática se aprecia en términos especialmente diáfanos, por ejemplo, cuando Pontano permite al príncipe sobrepasar la *mediocritas* (voz que reemplaza a la *medietas* de las traducciones medievales) y cuando convierte ese principio ético del justo medio en poco menos que una prerrogativa del gran señor. Pero todas esas desviaciones, antes que romper la ortodoxia aristotélica, revelan hasta qué extremo Pontano atendía a repensarla a la altura de su tiempo y de su ambiente.

Pontano es también autor de un librito *De sermone* que ilustra el ideal de la convivencia fundada en la palabra, de la gentileza y el ingenio en la conversación («facecitas»), de la «urbanitas» como equilibrio y norma. Ahí y en muchas páginas de los tratados que acabamos de recordar, nos hallamos ya sustancialmente en el clima de *Il Cortegiano*, el finísimo diálogo en que Baldassarre Castiglione (1478-1529) discurre sobre las cualidades del hombre de mundo ejemplar: caballero y humanista, siempre acomodado al carácter y a las conveniencias de su interlocutor, grave al tiempo que donoso, enemigo de la afectación, estimado por su *grazia* y *sprezzatura* (Boscán lo traduce a veces por 'descuido'), dueño de sí en todo momento... *Il Cortegiano*, escrito en un espléndido italiano, y aun particularmente preocupado por dar un modelo de estilo romance, es extremadamente representativo de algunas de las direcciones que sigue en el Quinientos el pensamiento ético de los humanistas. El empleo de la lengua vulgar es ya de suyo un síntoma de que, asentados los *studia humanitatis* como puerta de acceso a los demás saberes, cabe y cumple asimismo acometer otras aventuras.

Las meditaciones morales del humanismo tuvieron siempre un fuerte acento práctico. En el *De remediis utriusque fortune*, Petrarca no vacila en considerar, junto a grandes cuestiones morales y religiosas, los más modestos *realia* y los negocios más cotidianos: hasta inserta un capítulo *De pavonibus, pullis, gallinis, apibus et columbis* ... El gigantesco Leon Battista Alberti (1404-1472), en los cuatro

Libri della famiglia, ya en toscano, tampoco desdeña contemplar las menudencias de la vida real a la luz de una poderosa imagen de la *virtù* como «quehacer del hombre culto en toda su plenitud de valor ético y político» (E. Garin). Los humanistas posteriores repasaron todo el repertorio moral de los antiguos y privilegiaron algunos asuntos de especial enjundia (P. O. Kristeller destaca los temas de la relación entre entendimiento y voluntad, o entre conocimiento y amor, la inmortalidad del alma, la vida activa y la contemplativa, el libre albedrío, la fortuna y el hado), pero mostrando una clara predilección por los problemas concretos y enraizados en la sociedad de su tiempo. Y sucede que esa orientación hacia la realidad diaria se vuelve más notable en el tránsito del siglo XV al XVI, y que según avanza éste, por otro lado, se hacen más significativos los libros centrados en las costumbres y en los modales, menos atentos a los principios generales que a los usos —incluso minúsculos— de la realidad inmediata.

El humanismo cuatrocentista soñó una civilización renovada por completo a partir del estudio de la Antigüedad; el del siglo XVI fue cada día más consciente de que esa renovación no podía ser tan profunda como se había esperado, si se contaba con solas las armas de la filología: de ahí que muchas veces se reconcentrara en las investigaciones clásicas, renunciando a otras ambiciones, o, por el contrario, pareciera perderlas un poco de vista, para echarse a la palestra de la actualidad, cuando no para volverse *mondain*. No se trata sólo de evolución interna. Los mismos humanistas habían puesto en marcha procesos que luego los desbordaron (vid. solo arriba, p. 508) y reclamaron su atención ya como meros espectadores; y, desde luego, la sociedad de la época estaba animada por un vertiginoso ritmo de mutaciones que no podían sino fascinarlos: el paso del feudalismo al capitalismo incipiente, de la Cristiandad medieval a la reforma, de la disgregación del poder político a su concentración en el Estado moderno, de la vida rural a la urbana...

No sorprende que algunos de los mayores humanistas o legatarios del humanismo en el primer tercio del Quinientos hicieran contribuciones de inmensa resonancia a la teoría política (en el capítulo siguiente se hallará una adecuada presentación de Maquiavelo y Moro), ni que Erasmo se convirtiera en uno de los hombres más influyentes del momento, no ya como «grammaticus» y maestro de espiritualidad, sino también en cuestiones harto a ras de tierra. Y se

entiende que toda la obra de Juan Luis Vives (1492-1540) esté permeada por un agudísimo sentido de la realidad: que si su lingüística es del uso y su psicología de la experimentación, de la observación, su ética se vuelque hacia los nuevos problemas sociales, la urgencia de una pedagogía más eficaz, las llagas de una Europa en discordia...

El cimiento de esa concreción reside también en «la premisa de que la virtud es una perfección del hombre en cuanto hombre, y el vicio es completamente antinatural. La moral no es un añadido del hombre, sino que constituye su verdadera naturaleza. Ser humano es ser un ente moral» (C. G. Noreña), obrar moralmente, en la sujeción del cuerpo al alma, el alma a la razón y la razón a Dios. No otra cosa dice, con exquisita formulación literaria, la *Fabula de homine* (1518) del propio Vives. En el cumpleaños de Juno —cuenta—, actúa en el Olimpo un portentoso pantomimo capaz de tomar la apariencia que desee, de transformarse en cuanto apetezca: puede tornarse planta, león, perro o asno, ser ciudadano o príncipe, pero también puede hacerse dios y, más, Júpiter mismo. Es, sencillamente, el hombre: ¡«nihil homine admirabilius»! Porque, según un motivo de alcurnia clásica, el hombre comparte el alma vegetativa con las plantas, el alma sensitiva con los animales, el entendimiento con los ángeles, y aun con Dios, y como éstos está destinado a la inmortalidad. Es, pues, un mundo pequeño, un microcosmos, pero no sólo en sentido material, sino, más decisivamente, en sentido moral: la microcosmía humana es sobre todo una proclamación de libertad y una llamada a ejercerla alzándose a lo más alto.

Se trata, repito, de un motivo antiguo, mil veces voceado tanto en la Edad Media como en la Moderna. La extraordinaria personalidad de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ha hecho que se recuerde particularmente la versión que él le dio en la primera parte de cierta *Oratio* que la tradición tituló *de dignitate hominis*, donde se insiste en que el mayor timbre de gloria le viene al hombre (o, cuando menos, a Adán antes de la caída) de no ocupar un puesto determinado en la jerarquía del cosmos y no poseer una naturaleza fijada de una vez —según la ocupan y la poseen el ángel o el bruto—, antes ser libre de elegir cualquier género de vida y convertirse en cualquier criatura. En el sincretismo de Pico hay una manifiesta aportación humanística, pero el «Princeps Concordiae» estaba lejos de ser un humanista: antes bien, su confesado desdén por el aliño

clásico en filosofía va en línea recta contra los supuestos definitorios del humanismo.

No carece de ironía, pues, que en la *Oratio* de Pico se viera en otra época una suerte de manifiesto del humanismo, cuando ni el autor fue un humanista, ni es exclusiva del humanismo la idea de la dignidad del hombre cifrada en la noción de microcosmos. Pero sí es un hecho que los humanistas se la apropiaron con frecuencia y que más de una vez la presentaron de forma que no se distinguiera de la exposición justificativa de su programa intelectual. Un coterráneo de Vives, Francisco Decio, por ejemplo, explicaba en 1547 que, mientras los demás animales están siempre sujetos al imperio de una determinada naturaleza, el hombre, con el juicio y la razón, puede escoger su camino, abandonarlo por otro, retroceder: puede variar, en suma. Si los brutos lo superan en fuerza, rapidez y muchas otras cualidades, él los somete por la inteligencia. Al concedérsele la razón y la palabra, *en ellas* se le concedieron «omnium animalium dotes», y es justo considerarlo «quidam parvus mundus». Con una particularidad capital: cuanta más luz aporte al entendimiento gracias a las letras y las ciencias, y habida cuenta de que la mente es «effigies» de Dios, tanto más se asemejará al Señor; cuanto más embellezca el lenguaje, tanto más se apartará de las fieras. De tal modo se hará efectivamente más hombre, «ut verius [est] homo qui bene loquit et intellegit». Por tanto, si cultivamos el ánimo con las buenas disciplinas, no sólo el mundo será nuestro, sino que incluso nos convertiremos en una especie de dioses, «deos quosdam».

Los textos en que los humanistas caracterizan su ideal de saber abundan en proclamaciones coincidentes o afines a esas. El hombre —vienen a decir— es superior a los animales por obra de la razón y, más significativamente, de la palabra. Con la palabra, en todo caso, se adquieren las letras y las «bonae artes», que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia misma de la «humanitas». La «humanitas», por tanto, mejor que una cualidad recibida pasivamente, es una *doctrina* que ha de conquistarse. No sólo eso: la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimento y ser, así, todas las cosas, un microcosmos, realizando verdaderamente las posibilidades divinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios. Pienso que, subrayando

unos u otros elementos, pocos humanistas de entre los siglos XIV y XVI dejarían de suscribir ese planteamiento; y posiblemente en él puedan encontrarse asimismo los principales puntos del engarce del largo y fructífero diálogo de ética y humanismo.

Bibliografía

1.

Buck, August, *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance*, Erich Schmidt, Berlín, 1976.

Garin, Eugenio, *L'umanesimo italiano* (1952), Laterza, Bari, 1964[3].

—, *L'educazione in Europa, 1400-1600*, Laterza, Bari, 1957, 1976[3] (trad. cast.: *La educación en Europa, 1400-1600*, Crítica, Barcelona, 1987).

—, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Florencia, 1961.

—, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Turín, 1966.

—, *La revolución cultural del Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1981.

Kristeller, P. O., *Studies in the Renaissance Thought and Letters*, Storia e Letteratura, Roma, 1956.

—, «The Moral Thought of Renaissance Humanism», *Renaissance Thought II*, Harper Row Publishers, Nueva York, Evanston y Londres, 1961.

—, *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, Nueva York, 1979.

Paparelli, Gioacchino, *Feritas, humanitas, divinitas. Le componenti dell'umanesimo*, G. D'Anna, Florencia-Messina, 1960, 1973[2].

Saitta, G., *Il pensiero italiano nell' Umanesimo e nel Rinascimento*, Sansoni, Florencia, 1961.

Seigel, Jerrold E., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, University Press, Princeton, 1968.

Thinkaus, Ch., *Adversity's Noblemen. The Italian Humanists on Happiness*, Nueva York, 1940.

—, *«In Our Image and Likeness». Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Constable, Londres, 1970.

Varios, *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Laterza, Bari, 1979.

2.

Gerosa, Pietro Paolo, *Umanesimo cristiano del Petrarca*, Bottega d'Erasmo, Turín, 1966.

Heitmann, K., *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit*, Böhlau, Colonia-Graz, 1958.

Petrarca, Francesco, *Prose*, ed. G. Martellotti *et al.*, Ricciardi (La letteratura italiana, Storia e testi, VII), Milán-Nápoles, 1955.
—, *Obras*, I: *Prosa*, al cuidado de F. Rico, Alfaguara, Madrid, 1978.
Rico, Francisco, *Vida u obra de Petrarca*, I: *Lectura del «Secretum»*, Editrice Antenore, Padua, 1974.

3.
Baron, Hans, *Leonardo Bruni Aretino, Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig-Berlín, 1928.
—, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, University Press, Princeton, 1966.
Birkenmajer, A., «Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX (1922), pp. 129-210.
Luiso, F. P., *Studi su l'Epistolario di Leonardo Bruni*, ed. L. Gualdo Rosa, Roma, 1980.
Seigel, J. E. [citado arriba, § 1].

4.
Besomi, Ottavio, y Mariangela Regoliosi, eds., *Lorenzo Valla e l'Humanesimo italiano. Atti del Convegno Internazionale di Studi Umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984)*, Antenore, Padua, 1986.
Camporeale, Salvatore I., *Lorenzo Valla. Umanesimo e Teologia*, Istituto di Studi sul Rinascimento, Florencia, 1972.
Di Napoli, Giovanni, *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano*, Storia e Letteratura, Roma, 1971.
Fois, Mario, *Il pensiero di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma, 1969.
Gaeta, Franco, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Nápoles, 1955.
Gerl, H.-B., *Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla*, Munich, 1974.
Valla, Lorenzo, *Opera omnia*, Basilea, 1540 y 1543; reed. anastática y complementos al cuidado de E. Garin, Bottega di Erasmo, Turín, 1962, 2 vols.
—, *De vero falsoque bono*, ed. Maristella de Panizza Lorch, Adriatica Editrice, Bari, 1970.
—, *Repastinatio dialectice et philosophie*, ed. Gianni Zippel, Editrice Antenore, Padua, 1982, 2 vols.

5.

Acosta Méndez, Eduardo, ed. F. de Quevedo, *Defensa de Epicuro*, Tecnos, Madrid, 1986.

De Lubac, H., *Pic de la Mirandole*, Seuil, París, 1974.

Erasmo, *Epicureus*, en *Colloquia*, ed. L.-E. Halkin *et al.*, en *Opera omnia*, North Holland, Amsterdam, 1971 y ss.

Friedrich, Hugo, *Montaigne*, Francke, Berna, 1967².

Jehasse, Jean, *La Renaissance de la critique*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1976.

Kohls, E. W., *Die Theologie des Erasmus*, Basilea, 1966.

Kristeller, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953.

Noreña, Carlos G., *Juan Luis Vives*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978.

Popkin, R., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960, 1964².

Rico, Francisco, «*Laudes litterarum*: Humanisme et dignité de l'homme dans l'Espagne de la Renaissance», en A. Redondo, ed., *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, Vrin, París, 1979; reimpreso en *Homenaje a J. Caro Baroja*, C. I. S., Madrid, 1978.

Schmitt, Charles B., *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the 'Academica' in the Renaissance*, M. Nijhoff, La Haya, 1972.

—, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Nápoles, 1985.

Tateo, Francesco, *Umanesimo etico di Giovanni Pontano*, Milella, Lecce, 1972.

Valencia, Pedro de, *Académica*, ed. de J. Oroz, Diputación de Badajoz, Badajoz, 1987.

Zanta, L., *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, París, 1914.

Miguel Ángel Granada

LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL RENACIMIENTO: MAQUIAVELO Y LAS UTOPÍAS

En el último cuarto del siglo xv y en el primer cuarto del siglo xvi, período en el que transcurren las vidas de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y de Tomás Moro (1478-1535), la sociedad europea experimenta una profunda mutación en todos los órdenes de la vida: los descubrimientos geográficos abren Europa, de una manera definitiva desde 1492, a una realidad espacial radicalmente nueva con el consiguiente desplazamiento del ámbito mediterráneo a la franja atlántica; la realidad política europea se modifica sensiblemente con la aparición de las nuevas monarquías nacionales (España, Inglaterra, sobre todo Francia), esto es, con la emergencia del Estado moderno asentado sobre una base territorial amplia y marcado por la concentración del poder político y militar en la figura de un soberano impelido a una política exterior de fuerza y expansiva, una realidad estatal nueva frente a la cual formaciones políticas tradicionales —como el Imperio alemán y los numerosos estados italianos— evidenciaban su inferioridad y hasta su impotencia; por otra parte, durante ese medio siglo continúa —ahora ya a escala global europea— la transformación de la cultura por la acción del humanismo y su recuperación del conjunto de la cultura literaria antigua, incluso la elaboración del mito mismo de la Antigüedad como estadio supremo de civilización, arquetipo o modelo a imitar. Las expectativas y anhelos de corte milenarista experimentan un notable auge, tanto en sus representaciones de corte cristiano tradicional (pensemos, por ejemplo, en el movimiento centrado en Florencia en torno a Savonarola, en la última década del siglo xv) como en los motivos proce-

dentes del mundo pagano —los motivos del retorno de la *aetas aurea* o los *Saturnia regna*— que se armonizaban con el escatologismo cristiano en la obra concordista de los platónicos del Renacimiento, especialmente en Ficino; todo ello guardaba una estrecha relación con el anhelo de una reforma religiosa, de una purificación del cristianismo, que se expresaba desde variados ámbitos y perspectivas y que desde 1517, desde la entrada en escena de Lutero, experimenta una inflexión decisiva que se expresará con toda su fuerza en la década de 1520.

En este marco tremendamente móvil —y aunque no todos los hechos señalados se reflejen en su obra— las dos figuras mencionadas —Maquiavelo y Moro, figuras casi contemporáneas— tienen una trayectoria biográfica similar: ambos nacen en una familia vinculada con el derecho y ambos se forman en la nueva educación humanística, si bien es Moro quien alcanza un nivel mayor: realiza estudios de derecho y adquiere la sólida formación humanística tanto en el ámbito del griego como del latín que justifica la elevada consideración en que le tiene Erasmo, el príncipe de los humanistas. Ambos ingresan también en la administración del Estado y en la política: Maquiavelo será canciller de la república florentina de 1498 a 1512, lo que le permitirá decir que «quindici anni che io sono stato a studio all'arte dello stato, non gli ho né dormiti né giuocati»; Moro ingresa en el Parlamento en 1507 y desarrolla una brillante carrera política que culminará en 1529 con su nombramiento de canciller del reino. Pero tanto Maquiavelo como Moro caen de su puesto: Maquiavelo en 1512, cuando la república florentina se hunde ante las tropas de la Liga Santa y los Medicis recuperan el dominio sobre la ciudad; Moro en 1532 como consecuencia de la conversión de Enrique VIII a la Reforma. El período de desgracia tiene un carácter muy diferente en ambos autores: en Maquiavelo son quince largos años de ocio forzado, en los que se redactan las grandes obras de la madurez teórica —*El Príncipe*, los *Discorsi*, el *Arte de la guerra*, la *Historia de Florencia*—; en Moro son tres años de prisión en los que redacta obras ascético-religiosas antes de morir decapitado.

Por otra parte, su obra, más concretamente aquella producción suya que ha ejercido una honda influencia sobre el pensamiento y la cultura posteriores, es prácticamente contemporánea: *El Príncipe* y los *Discorsi* de Maquiavelo son obras de 1513, que en el caso de los *Discorsi* se prolongan a 1515-1517; la *Utopía* de Tomás Moro es

una obra que, generada desde 1509 en conversaciones con Erasmo, queda redactada en 1515-1516. Y sin embargo son dos obras muy diferentes, tanto por su contenido intrínseco y su planteamiento metodológico-conceptual como por su fama posterior: por un lado Maquiavelo, el propugnador del realismo político, el maestro de la política inmoral o amoral, del *maquiavelismo* como praxis política «diabólica» característica de la modernidad; por otro Tomás Moro, el autor de una condena radical (desde principios morales, religiosos y humanos) de la sociedad europea contemporánea y el formulador de una alternativa global en total solución de continuidad con dicha sociedad, el iniciador en suma de un género literario en el que iban a encontrar expresión los anhelos y sueños de una justa ordenación del mundo humano. No se trata de que no haya verdad en todo ello, pero la realidad de las cosas —de la obra de ambos autores— se muestra, como suele ocurrir frecuentemente, más compleja y matizada.

1. Maquiavelo

El Príncipe y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* son las dos obras fundamentales de Maquiavelo. Obras mayores posteriores como el *Arte de la guerra* y la *Historia de Florencia* reiteran y amplían la doctrina militar de Maquiavelo o bien aplican a la exposición histórica de los avatares de Florencia los principios políticos asentados en las obras mayores. Por su parte, *El Príncipe* y los *Discorsi* —obras gestadas en la especialísima circunstancia de 1513— representaban la cumplida y prolija exposición de un entramado conceptual, plenamente maduro ya y definitivo, que había ido elaborándose a lo largo de quince años de experiencia directa de la política y de continua lectura de las obras de los historiadores antiguos y que había venido expresándose de forma parcial, pero cada vez más madura, en escritos de diferente carácter: opúsculos, correspondencia familiar y correspondencia intercambiada con el gobierno florentino en el curso de las diferentes legaciones a que es enviado, escritos sobre la organización militar de Florencia, poemas de contenido filosófico-político (cf. Maquiavelo, 1987).

Según una cierta imagen de Maquiavelo, el autor florentino no sería tanto un teórico de la política como un técnico de la misma;

su obra —sus dos grandes obras— no ofrecería tanto una teoría coherente y elaborada del Estado, sobre su origen, su estructura y su función, como una técnica de la acción política, unas normas de la acción política correcta, a partir del principio de la conservación y ampliación del poder. Indiferente en gran medida con respecto a la forma del Estado —monarquía o república— Maquiavelo reflexionaría y ofrecería en su obra los principios de la acción correcta en cada caso. Así en *El Príncipe* —a tenor de lo dicho en la famosa carta a Francesco Vettori del 10 de diciembre de 1513 en la que comunicaba a su amigo la redacción de la obra— «profundizo en la medida de mis posibilidades en las particularidades de este tema, discutiendo qué es un principado, cuántas son sus clases, cómo se adquieren, cómo se conservan, por qué se pierden». Por su parte, los *Discorsi* versarían sobre las repúblicas, como parece colegirse sin posibilidad de discusión del capítulo II de *El Príncipe*: «Dejaré a un lado la cuestión de las repúblicas por haber razonado extensamente sobre ellas en otro lugar [es decir, en los *Discorsi*]».

El Príncipe y los *Discorsi* serían, según esta visión, obras heterogéneas. El contraste, además, entre estas dos obras aumenta si se toman en consideración otros factores: el carácter puramente oportunista de *El Príncipe*, obra con la que el Maquiavelo técnico puro de la política habría pretendido en las penosas circunstancias personales de 1513 mostrar, mediante ese breviario del gobernante absoluto, lo útil que podía ser su colaboración a un monarca deseoso de poder; por otra parte, la prolongación, en los años siguientes, de la redacción de los *Discorsi* y por tanto de su contacto espiritual con el Estado republicano mostraría la definitiva conversión o retorno de Maquiavelo al ideario republicano, renegando así del planteamiento monárquico transitoriamente expresado en *El Príncipe*.

Son éstos unos juicios sobre Maquiavelo, su obra y su pensamiento que se han repetido con frecuencia y han llegado hasta nuestros días. Sin embargo, además de quedar en ellos empequeñecida la figura de Maquiavelo, sus dos obras fundamentales —y el conjunto de su pensamiento— quedan profundamente distorsionados al negar la íntima conexión genética y conceptual existente entre *El Príncipe* y los *Discorsi*: en efecto, ya no se trata sólo de que *El Príncipe* nace y se escribe en un plazo de tiempo muy breve (la segunda mitad de 1513) como consecuencia del estado emocional y de la posición teórica a que ha llegado Maquiavelo, a lo largo de la correspondencia

con Vettori de los meses anteriores y a lo largo de los primeros capítulos de los *Discorsi*, en su reflexión sobre las causas del hundimiento político florentino e italiano y sobre la posibilidad y las vías de una regeneración política; se trata también de la íntima unidad conceptual existente entre ambas obras: la unidad de su concepción general del organismo estatal y de la política, la unidad de su concepción del hecho militar y religioso, la unidad de su concepción del legislador y reformador político, la tesis común de que en condiciones de extrema corrupción política de un cuerpo social no hay otra posibilidad de regeneración política que la reordenación institucional de la mano de un «príncipe nuevo». Conceptualmente, pues, *El Príncipe* y los *Discorsi* son solidarios y contienen una misma filosofía política que encuentra una formulación mucho más articulada y completa en los *Discorsi*, la obra fundamental de Maquiavelo.

Hay que decir, por lo demás, que la obra de Maquiavelo es una reflexión sobre la política y el Estado. La moral —excepto en la medida en que es la acción política o resulta políticamente relevante— apenas es objeto de consideración por su parte. Como señalaba en un opúsculo muy importante de 1503 (véase Maquiavelo, 1987) «entre los particulares las leyes, los documentos escritos y los pactos hacen observar la palabra dada, pero entre los estados sólo la hacen observar las armas». Y son las relaciones entre los estados y la del Estado con sus súbditos o ciudadanos en el marco dramático de la Italia y Florencia contemporáneas lo que constituye el objeto de la reflexión maquiaveliana, una reflexión que, a diferencia de lo que ocurrirá un siglo más tarde con autores como Hobbes o Spinoza, no se formula en conexión con una filosofía explícita y elaborada, con un sistema global. Los *Discorsi* son cualquier cosa menos una exposición sistemático-deductiva de una teoría del Estado a partir de unos principios filosóficos generales; su carácter —típico del humanismo renacentista— de comentarios a la obra de Tito Livio le da un aspecto profundamente desestructurado, donde resulta difícil al lector discenir un curso progresivo en el tratamiento del tema, mientras que *El Príncipe* tiene en gran medida el carácter de un opúsculo en el que los contenidos teóricos se presentan con una concisión extrema y sin apenas desarrollo ampliado, muchas veces en la forma de eficaces aforismos de una gran carga provocativa, en una simbiosis no siempre claramente discernible con la dimensión retórica y propagandística o movilizadora de la obra (factores todos ellos determinantes,

junto con lo provocativo de sus tesis, de su fortuna histórica).

Sin embargo, sería exagerado e incluso erróneo afirmar que la teoría política maquiaveliana no está conectada con una filosofía general. Tal filosofía general se halla, en efecto, implícita, y en numerosas ocasiones emerge y se pone de manifiesto de una forma directa o indirecta como trasfondo conceptual de las consideraciones políticas particulares. Podemos decir que quizás el principio filosófico último del pensamiento político maquiaveliano es el inmanentismo cósmico del sujeto y del colectivo humano. En efecto, en conexión con las tesis de una cierta tradición aristotélica (la representada, por ejemplo, por Marsilio de Padua y en aquellos mismos años por Pomponazzi), Maquiavelo no niega la existencia de Dios, pero para él es una entidad trascendente al cosmos en cuyo seno, en la región inferior del mundo sublunar sometido al gobierno astral, se halla inmersa la humanidad, cuyo destino es inexorablemente inmanente a ese cosmos permanente y eterno que presenta siempre el mismo rostro y que en el fondo hace a la existencia humana siempre idéntica también en el tiempo, por el carácter reiterativo y permanente de la *physis* tanto universal como humana:

> Suelen decir los hombres prudentes —y no por casualidad ni sin razón— que quien quiera ver lo que ha de ocurrir debe considerar lo que ha ocurrido, porque todas las cosas del mundo, en cualquier tiempo, tienen su justa réplica en el pasado. Es esto debido a que siendo dichas cosas realizadas por los hombres, que tienen y tuvieron siempre las mismas pasiones, conviene necesariamente que resulten siempre los mismos efectos (*Discorsi*, III, 43).

El ser humano es siempre el mismo —como es siempre idéntica la naturaleza en general— y en consecuencia también lo son la historia y la política. Pensar lo contrario —abandonar este principio naturalista que ve al hombre y al colectivo humano como datos de una *physis* dotada de una legalidad siempre idéntica— sería suponer el absurdo de que «el cielo, el sol, los elementos, los hombres, habían variado de movimiento, de orden y de poder con respecto a lo que eran antiguamente» (*Discorsi*, I, proemio). Es este principio, además, lo que hace de la historia «la maestra de nuestras acciones y especialmente de los príncipes» y que funda el saber maquiaveliano en las dos fuentes de «la experiencia de las cosas modernas y una continua lectura de las antiguas» (dedicatoria de *El Príncipe*).

En esta visión de la humanidad radicalmente inmanente al mundo sublunar, la religión no puede ser por lo demás un vínculo del hombre con la divinidad en una perspectiva ultraterrena y trascendente, sino un vínculo del hombre con el hombre en el seno del Estado; la religión es un *ordine* (una institución) estatal fundamental que elabora socialmente —con vistas a la armonía del Estado; con vistas también a la utilidad del poder— el *timor Dei* naturalmente inserto en la humanidad produciendo un individuo eficazmente integrado en el Estado. Dios —cuya existencia no se niega— viene a ser antes que el término final del vínculo religioso, el *medium* que posibilita la eficaz interrelación de los individuos en el seno del Estado. Se trata, obviamente, de una concepción política de la *religio* que hunde sus raíces en la tradición filosófica (platonismo, estoicismo, tradición averroísta), que resulta muy coincidente con el planteamiento contemporáneo de Pomponazzi y que tipifica a la religión como un *instrumentum regni* del legislador y del Estado para el feliz desarrollo de sus fines, fines que no tienen por qué ser antitéticos con los del pueblo educado por la religión. Precisamente por elaborar ese sentimiento natural ínsito en el hombre es por lo que la religión no es —o no es únicamente— un instrumento de gobierno de la materia social por parte del legislador y del poder estatal, sino también un factor educativo y cohesionador —una fuente de buenas costumbres— del que depende la buena salud del Estado: «Y así como la observancia del culto divino es causa de la grandeza de las repúblicas, de la misma manera el desprecio del mismo es causa de su ruina» (*Discorsi*, I, 11). Es natural, pues, que la evaluación maquiaveliana de las religiones se haga en función exclusivamente de su eficacia política y que por ello evalúe altamente la religión de la antigua Roma republicana y no tenga más que palabras de sarcasmo para la religión cristiana·

> La religión antigua además no santificaba sino a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos y los príncipes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Ha puesto además el sumo bien en la humildad, en la abyección y el desprecio de las cosas humanas; la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las otras cosas capaces de hacer a los hombres fortísimos. Y si nuestra religión exige que tú tengas en ti fortaleza, quiere que seas más capaz de sufrir que de hacer

> alguna cosa grande. Esta manera de vivir, pues, parece haber vuelto al mundo débil y haberlo dado en botín a los malvados, los cuales lo pueden gobernar con toda tranquilidad al ver cómo la mayoría de los hombres, para ir al Paraíso, piensan más en soportar sus golpes que en vengarse de ellos (*Discorsi*, II, 2).

a la cual considera —no tanto por sí misma como por el grado de corrupción al que ha llegado en Italia de la mano de la Iglesia— un factor decisivo en el hundimiento político italiano contemporáneo:

> Y dado que muchos son de la opinión de que el bienestar de Italia nace de la Iglesia romana, voy a examinar aquellas razones que se me ocurren en contra de ellos y alegaré dos razones poderosísimas que en mi opinión son irrefutables. La primera es que a causa de los malos ejemplos de aquella corte [*i.e.* Roma] nuestro país ha perdido toda devoción y toda religión, lo cual es la causa de infinitos inconvenientes e infinitos desórdenes, pues de la misma manera que donde hay religión se presupone todo bien, allí donde falta se presupone lo contrario. Tenemos, por tanto, con la Iglesia y con los curas nosotros los italianos esta primera deuda: hemos perdido la religión y nos hemos visto reducidos a la servidumbre; pero tenemos otra deuda mayor todavía y es que la Iglesia ha mantenido y mantiene a este país dividido. Y verdaderamente ningún país estuvo jamás unido y feliz, excepto si vino todo entero a la obediencia de una república o de un príncipe, como ha ocurrido a Francia y España. Y la causa de que Italia no haya llegado a la misma condición, ni tenga una república o un príncipe que la gobierne, es únicamente la Iglesia (*Discorsi*, I, 12).

En este horizonte mundanal cerrado en el que la religión es considerada una institución estatal, la *patria* (la ciudad, el Estado) se convierte en valor absoluto y supremo:

> Cuando de la decisión que se tome depende la salvación de la patria, no debe entrarse en consideración alguna ni sobre lo justo ni sobre lo injusto, ni sobre lo piadoso ni lo cruel, ni sobre lo loable ni lo ignominioso, sino dejando a un lado cualquier otra consideración, seguir enteramente aquel partido que salve su vida y conserve su libertad.

El Estado se presenta así a Maquiavelo como la suprema construcción de la humanidad.

¿A qué se debe este alto valor del Estado? Sencillamente a que él es el «orden», la única posibilidad de una convivencia pacífica y organizada. Los hombres son sujetos de pasiones y entre las pasiones que naturalmente los constituyen y los hacen entrar en relación figura en primer plano la ambición:

> Siempre que los hombres se ven impedidos de combatir por necesidad lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los pechos humanos que jamás los abandona por muy altos que puedan haber subido. La causa es que la naturaleza ha creado a los hombres de tal manera que pueden desearlo todo, pero no conseguirlo. Así que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de adquirir, resulta de ello el descontento con lo que se posee y la poca satisfacción. De aquí viene la mutación de su fortuna, porque deseando unos hombres tener más y temiendo los otros perder lo conseguido surgen las enemistades y las guerras y de éstas la ruina de aquel país y el encumbramiento de éste (*Discorsi*, I, 37).

El Estado es el ordenamiento que canaliza el discurrir de las pasiones y da un cauce al despliegue de la ambición, articulando de forma constructiva las relaciones entre las dos clases sociales o «humores» (nobles o grandes y pueblo) generados por la ambición; el Estado ordena y articula esa energía pasional y despliega hacia el exterior en una política expansiva la ambición violenta que no puede ejercerse en su seno:

> Cuando una región vive salvaje / por su naturaleza y luego por accidente / con buenas leyes se ve instruida y ordenada, / de Ambición contra extranjera gente / usa el furor, que entre sí misma usarlo / ni las leyes ni el rey se lo consiente; / por eso el mal propio casi siempre cesa, / mas suele, sí, turbar el redil ajeno / donde ese su furor la enseña ha puesto (*Capítulo de la ambición*, 1509; recogido en Maquiavelo, 1987).

Pero el Estado puede ser más o menos eficaz en la consecución de este objetivo de canalización de las pasiones enfrentadas y puede ser más o menos fuerte en su capacidad de enfrentamiento con otros organismos estatales. Todo ello depende, naturalmente, de la *forma*

que le ha sido dada, de los *ordini* que han sido establecidos, por el legislador originario, pues en opinión de Maquiavelo,

> jamás o raramente sucede que una república o reino se vea ordenado bien desde el principio o reformado completamente de nuevo al margen de los viejos órdenes, si no es ordenado por uno solo; es necesario que sea uno solo quien dé la pauta y de cuya mente dependa una ordenación de esas características. Por eso el ordenador prudente de una república, cuya intención además no sea servir a sí mismo, sino al bien común, no a su propia descendencia, sino a la patria común, debe ingeniárselas para tener toda la autoridad él solo (*Discorsi*, I, 9).

El Estado así forjado puede ser una monarquía, una aristocracia, un gobierno popular o tener la forma —caso de la República romana— de una constitución mixta, forma de gobierno más estable y duradera (cf. *Discorsi*, I, 2). Lo importante, sin embargo, no es tanto la forma de gobierno (y Maquiavelo siente, como florentino, una inclinación hacia el Estado republicano) como la capacidad de durar del Estado, emanada de la «necesidad ordenada por las leyes» y de la adaptabilidad a las diferentes circunstancias: «feliz puede llamarse aquella república que recibe en suerte un hombre tan prudente que le dé un ordenamiento legal tal que, sin tener necesidad de corregirlo, pueda vivir en seguridad bajo él» (*Discorsi*, I, 2).

Ya desde 1503 (desde un importantísimo opúsculo titulado *Discurso sobre la provisión de dinero, con un breve proemio y justificación*; véase Maquiavelo, 1987) Maquiavelo ha llegado al convencimiento de que la base para la conservación de todo Estado, con independencia de su forma, es la combinación de prudencia y armas:

> Todas las ciudades que por siempre se han gobernado durante algún tiempo por príncipe absoluto, por los aristócratas o por el pueblo, como se gobierna Florencia, han tenido para su defensa las fuerzas combinadas con la prudencia, porque ésta por sí sola no basta y aquéllas no llevan adelante los asuntos o, acaso de hacerlo, no los mantienen. Son, pues, estas dos cosas el nervio de todos los estados que hubo o que habrá jamás en el mundo y quien haya observado mutaciones de los reinos, las ruinas de los países y de las ciudades, habrá visto que no tienen otra causa que la falta de armas o de buen sentido.

Decir Estado es lo mismo que decir seguridad y autonomía, es decir, dependencia exclusiva de sí mismo, y ello comporta necesariamente la posesión de la fuerza o armas capaces de disuadir a otros estados y de asegurar la confianza de los propios súbditos:

> Y os repito de nuevo que, sin fuerza, las ciudades no se mantienen, sino que se encaminan a su fin ... ya que toda ciudad, todo Estado, debe tener por enemigos aquellos que puedan abrigar la esperanza de poder ocuparlo y de los cuales no puede defenderse. Jamás hubo Señor o república sabia que quisiera tener su territorio a discreción de otros o que, teniéndolo, le pareciera tenerlo seguro ... Os hallaréis desarmados, veréis a vuestros súbditos desleales y es razonable que sea así porque los hombres no pueden —ni deben— ser siervos leales de un señor por el que no pueden ser ni defendidos ni corregidos ... Ya os he dicho que serán amigos vuestros aquellos estados que no puedan atacaros y os lo digo una vez más, porque entre los particulares las leyes, los documentos escritos y los pactos hacen observar la palabra dada, pero entre los estados sólo la hacen observar las armas ... y no siempre se puede echar mano a la espada de otros; por eso lo correcto es tenerla al lado y envainarla cuando el enemigo está lejos, pues de lo contrario después ya no se está a tiempo y no se encuentra remedio.

Hablar de Estado es, por tanto, hablar de armas y de «armas propias»; no se trata sólo de que el Estado debe disponer de armas, sino de que él es el señor de estas armas y ellas expresión suya y de su política. De ahí la polémica maquiaveliana —desarrollada en *Príncipe*, XII-XIV— contra las armas mercenarias y auxiliares (las prestadas por otro Estado) y la exigencia de una directa articulación y dependencia de la fuerza con respecto al poder político. Esto es lo verdaderamente novedoso y clarividente en la doctrina militar de Maquiavelo, más allá de sus juicios acerca del valor de la infantería, artillería o caballería y acerca de la superioridad militar de las tropas mercenarias o de la «milicia ciudadana». Con su exigencia de la directa y completa subordinación de las armas al poder soberano estatal, con la conciencia de que el poder político y el poder militar eran una sola cosa, Maquiavelo reconocía uno de los imperativos básicos del Estado moderno y mostraba el definitivo ocaso de la política y la guerra medieval o feudal; el que por su vinculación ideal y vital a una ciudad-Estado (la Florencia republicana de la

que fue funcionario durante quince años) y a la vieja Roma republicana valorara sobremanera la «milicia ciudadana» sin percatarse enteramente de las contradicciones que implicaba su proyecto —un ejército de súbditos y no de ciudadanos dada la estructura misma del Estado florentino— es secundario con respecto a la indagación fundamental de las relaciones entre el poder político y el militar.

Las armas y la guerra —momento decisivo en el que toda la energía y solidez del Estado se ponían a prueba— son pues competencia exclusiva del poder estatal: «Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto, ni otra preocupación, ni considerar competencia suya cosa alguna, excepto la guerra y su organización y dirección porque éste es un arte que corresponde exclusivamente a quien manda» (*Príncipe*, XII). Pero el otro «nervio» de cualquier Estado es la «prudencia» o —como dirá Maquiavelo en los escritos concernientes a la «milicia florentina»— la «justicia», esto es, el marco constitucional que constituye el Estado y el comportamiento o gobierno con respecto a los súbditos y a otros estados. A esta vertiente del ejercicio estatal dedica Maquiavelo —en atención preferente al gobierno monárquico y más concretamente al «príncipe nuevo», es decir, a las necesidades en que se encuentra quien establece un nuevo Estado mediante su nueva ordenación política— la tercera parte de *El Príncipe* (los capítulos XV-XXIII), aquella parte que por su tono, sus tesis y sus fórmulas, más ha contribuido a consolidar la fama histórica de Maquiavelo como postulador de una política sin principios morales basada en la deslealtad, el engaño y la crueldad.

Nuestro autor es consciente de la novedad y originalidad de su planteamiento, así como de la raíz de ello: la mirada radicalmente realista dirigida sobre el mundo de la política en la consciencia de que se trata de un ámbito distinto del de las relaciones entre individuos, la consideración positiva de cómo son realmente las cosas en el mundo de las relaciones interestatales frente a toda posible tentación de refugio en el deseo de la imaginación o en el plano del deber ser. La dura realidad de la maldad humana impone necesariamente una conducta política basada en la disposición a «entrar en la vía del mal» en caso de necesidad. La política se configura así como un ámbito gobernado y presidido por una necesidad intrínseca que exige para la propia preservación —se trata de conservarse en el ser, de mantener y mantenerse en el poder, de la preservación del

Estado— una conducta en muchos casos contradictoria con las exigencias de la moral:

> Siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder no ser bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad (*Príncipe*, XV).

En efecto, frente a la literatura humanística acerca de las virtudes del gobernante —literatura que por aquellos años iba a encontrar uno de sus hitos máximos en la *Institutio principis christiani* (1516) de Erasmo de Rotterdam y que iba a prolongarse en el género nuevo de las «utopías» abierto con la obra de Tomás Moro redactada en ese mismo año—, Maquiavelo pretende constatar que una eficaz conducta política (eficaz no sólo desde el punto de vista del interés del gobernante, sino del conjunto del cuerpo social) exige de hecho en muchísimas ocasiones la parsimonia frente a la liberalidad, la crueldad frente a la clemencia; requiere ser temido antes que amado —sin llegar nunca a concitar el odio del universal—, así como la deslealtad y perfidia hasta llegar incluso a la traición; requiere obrar en contra de los preceptos de la misma religión que se profesa y que debe constituir uno de los cimientos básicos del edificio estatal. Es necesario asimismo la simulación y disimulación, es decir, el revestimiento de una apariencia de bondades que vele y oculte la realidad de una praxis necesariamente marcada por el mal en muchas ocasiones:

> Se ha de tener en cuenta que un príncipe —y especialmente un príncipe nuevo— no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita

tener un ánimo dispuesto a moverse según lo exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y a no alejarse del bien si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado (*Príncipe*, XVIII).

La innovación maquiaveliana y la raíz de su fama posterior residen en esta constatación de la presencia del mal en la política como consecuencia de la realidad de la naturaleza humana, en esta constatación de la imposibilidad de evitar cometer el mal e incluso —paradójicamente— en la bondad del mal y en la maldad de la presunta acción buena paralela:

si se considera todo como es debido se encontrará alguna cosa que parecerá virtud, pero si se la sigue traería consigo su ruina y alguna otra que parecerá vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo (*Príncipe*, XV) ... César Borgia era considerado cruel y sin embargo su crueldad restableció el orden en la Romaña, restauró la unidad y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano. Si se examina correctamente todo ello, se verá que el duque había sido mucho más clemente que el pueblo florentino, que por evitar la fama de cruel permitió en última instancia la destrucción de Pistoya. Debe por tanto un príncipe no preocuparse de la fama de cruel si a cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales (*Príncipe*, XVIII).

Como ya señaló Croce, todo ello era el descubrimiento por Maquiavelo de «la necesidad y la autonomía de la política, que está más allá —o mejor dicho más acá— del bien y del mal moral, que tiene leyes a las que es inútil rebelarse, que no puede ser exorcizada ni expulsada del mundo con agua bendita». De ahí la decisión maquiaveliana de estudiar la política con independencia de toda cuestión moral, en su propia lógica interna de fuerza y poder. Pero esta escisión entre ética y política, esta presencia del mal en la política que Maquiavelo constata realísticamente y a la que considera insensato oponerse, no deja de producir una fuerte dosis de amargura —tanto mayor cuanto más claramente se percibe su lógica necesaria e incluso el tácito reconocimiento por todos— en él. Así, por ejemplo, ante la perfidia del nuevo papa Julio II con respecto a César Borgia, Maquiavelo escribe en una carta oficial al gobierno florentino: «se ve de esta manera que este Papa comienza a pagar sus deudas de una forma bastante honorable y las tacha con la tinta

del calamar; sin embargo, sus manos son bendecidas por todos y lo serán tanto más cuanto más adelante se proceda». La necesidad política del mal no condona el mal mismo: el fin puede hacer inevitables los medios y éstos pueden ser excusados por el vulgo (*Príncipe*, XVIII) y por el mismo sabio (*Discorsi*, I, 9), pero no se afirma en Maquiavelo ninguna razón de Estado ni ninguna jerarquización entre ética y política que hagan del mal y del crimen un bien o establezcan una especie de suspensión provisional de la moral en aras de la bondad última del fin propuesto; mal y crimen son lo que son y de hecho no hay mixtificación posible. Maquiavelo constata, pues, una irreductible escisión entre la política (el reino de *kratos*, de la fuerza) y las exigencias de la moral, una escisión que hunde sus raíces en la constitución natural del hombre como sujeto de pasiones entre las que ocupa un lugar preferente la insaciable ambición.

En la situación natural de inevitable choque de las ambiciones particulares el Estado representa el único factor de estabilidad, de orden y de reglamentación; en el choque también inevitable de las ambiciones estatales la buena ordenación del propio Estado (y ello incluye la buena organización militar) constituye la única garantía de seguridad. Y el Estado se aparece a Maquiavelo —como a cierta tradición aristotélica representada en su tiempo por Pomponazzi— como un organismo vivo («il corpo misto dell'umana generazione») con sus *humores*, su salud y su enfermedad, su inevitable corrupción con el curso del tiempo y la necesidad consecuente de regenerarlo por retorno a los principios o por medio de una reforma completamente nueva. El sentido, pues, que Maquiavelo tiene del Estado es vivísimo y no es extraño que en los *Discorsi* nos diga que «entre todos los hombres que reciben alabanzas los más alabados son quienes han sido cabezas y ordenadores de las religiones. A continuación quienes han fundado repúblicas o reinos ... Son por el contrario infames y detestables los destructores de las religiones, los dilapidadores de reinos y de repúblicas» (I, 10). Ya sabemos que esta fundación y reforma de un organismo estatal sólo puede ser obra de una personalidad individual —el legislador o príncipe nuevo, figura de la que se nos nombran como ejemplos Moisés, Ciro, Teseo, Rómulo, y en el momento contemporáneo César Borgia— de *virtù* fuera de lo común.

Pero, ¿cuáles son los componentes de la *virtù* política? Es evidente que ella comporta una competencia técnica, una capacidad

para reconocer la *oportunidad* que la *fortuna* brinda, la audacia y el uso decidido de la fuerza, la eficacia en el empleo decidido y oportuno de todos los recursos y expedientes necesarios para la conservación del poder, incluso aquellos contradictorios con la moral. Sin embargo, con ello solo no basta y Maquiavelo se resiste a reconocer la *virtù* a usurpadores afortunados del poder como Julio César o Agatocles: «sin embargo, no es posible llamar virtud a exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medios pueden hacer conseguir poder, pero no gloria» (*Príncipe*, VIII).

Componente fundamental de la *virtù* es la aplicación de esa capacidad técnica de adquisición y conservación del poder a un proyecto no egoísta (no tiránico), sino colectivo; su fusión en suma con un *ethos* filantrópico en una personalidad que Maquiavelo denomina «savio, buono e potente cittadino», cuyo objetivo sea la construcción de un organismo político sano y duradero y para quien el poder sólo es deseable si se da vinculado con la *gloria* ante la posteridad:

> verdaderamente buscando un príncipe la gloria del mundo debería desear entrar en posesión de una ciudad corrompida, no para devastarla totalmente como César, sino para reordenarla como Rómulo. Verdaderamente los cielos no pueden dar a los hombres una mayor oportunidad de gloria ni los hombres pueden desear ninguna mayor. Y si para querer ordenar bien una ciudad, hubiera que renunciar necesariamente al principado, quien no la ordenara por no renunciar a ese rango merecería una cierta excusa, pero siendo posible tener el principado y ordenarla ya no hay excusa alguna posible. Consideren, pues, en suma aquellos a quienes los cielos dan una oportunidad de esa clase que ante ellos se abren dos vías: una les hace vivir seguros y a su muerte los vuelve gloriosos; la otra les hace vivir en continuas angustias y a su muerte dejan detrás de sí una infancia sempiterna (*Discorsi*, I, 10).

Al delineamiento de esta figura —como única solución posible al hundimiento y a la corrupción política, militar y religiosa de Italia— tiende *El Príncipe* y los primeros capítulos de los *Discorsi* (el lamento por su ausencia marca incluso buena parte de la *Historia de Florencia*). La obra de Maquiavelo, redactada en los días del infortunio personal y del desastre florentino e italiano, estaba así impulsada por un fuerte aliento reformador e incluso «utópico», un alien-

to que sin embargo se mantenía siempre estrechamente unido al diagnóstico realista de la situación italiana y a la correcta determinación teórica de los principios rectores de la política en general y del establecimiento de nuevos organismos estatales en particular. Esta inserción teórica profundamente realista da, por otra parte, a la obra maquiaveliana, a su elaboración de la figura del príncipe nuevo «redentor» de Italia (cf. *El Príncipe*, XXVI), el tono trágicamente ambiguo que la caracteriza: radical es el remedio necesario y excepcional el personaje que la situación histórica exige; de ahí la lúcida constatación teórica de que difícilmente podrá triunfar sobre la *fortuna*, sobre la condición de los tiempos, pero de ahí también la exigencia voluntarista que se afirma («vale más ser impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla, sumisa, castigarla y golpearla», *El Príncipe*, XXV) y el manifiesto propagandista con que finaliza la obra (capítulo XXVI).

En vida de Maquiavelo sólo había visto la luz, de las grandes obras, el *Arte de la guerra*, publicado en 1521. Tras su muerte en 1527 se publicarán los *Discorsi* (1531) y *El Príncipe* y la *Historia de Florencia* (ambas en 1532). La definitiva consolidación del dominio extranjero en la península italiana y el ocaso de las estructuras políticas republicanas frente a las formaciones estatales de tipo señorial y monárquico traerán consigo el olvido del ideario republicano de Maquiavelo y de su perspectiva regeneradora ante la crisis italiana. A lo largo de los siglos siguientes, prácticamente hasta el momento de la Revolución francesa y la revitalización del ideario republicano, Maquiavelo será el autor de *El Príncipe*, obra en la que no se ve el delineamiento de la figura del «príncipe nuevo», sino un breviario y una guía política para monarcas absolutos en la que frente a la tradicional preceptística cristiana sobre las virtudes que deben ornar a un príncipe cristiano se presenta, especialmente en los capítulos XV-XVIII, los principios de una política sin escrúpulos basada en el engaño, la traición y el crimen. Surgirá así la asociación de Maquiavelo con el diablo (*El Príncipe* será «opus digito Sathanae scriptum») que, en el marco de una Europa sacudida por las guerras de religión y la controversia religiosa, será juicio generalizado y usado como denuncia del bando enemigo, católico o protestante. En la segunda mitad del siglo XVI se desarrolla toda una publicística antimaquiaveliana tendente a restaurar la unidad entre política y moral que en la obra del secretario florentino había quedado despedazada;

al mismo tiempo, en el ámbito de la Contrarreforma católica (Botero, Zuccolo), se asistía al curioso fenómeno de la elaboración de la doctrina de la *ragione di stato*, en la cual —con un silencio prácticamente absoluto sobre Maquiavelo, incluido en el *Index* en 1559— se legitimaba de hecho la praxis del príncipe maquiaveliano en aras del valor supremo del interés estatal, a la vez que se establecía una relación de subordinación ocasional de la ética a la política que permitía tanto la condena general de Maquiavelo como la pérdida —en un movimiento espiritual íntimamente vinculado con el casuismo jesuítico— del sentido trágico de la escisión irreparable entre moralidad y necesidad política presente en la obra de Maquiavelo. Pero, por otra parte, un autor como Campanella (desde su visión utópico-mesiánica) permanecerá obstinado en la radical condena moral de Maquiavelo y en el rechazo de la componenda aristotélico-jesuítica manifiesta en la noción de «razón de Estado», mientras que con Bacon se expresa el reconocimiento de Maquiavelo como «historiador» de la naturaleza humana y de las construcciones políticas, reconocimiento que se desarrollará en el libertinismo del siglo XVII y en aquellos autores que, como Hobbes o Spinoza, representan la elaboración de una teoría puramente natural del poder y del Estado en el marco del utillaje conceptual de la nueva filosofía y de la nueva ciencia.

2. Tomás Moro y la Utopía

Las prensas de Lovaina publicaban en 1516 —en una edición que se agotó rápidamente e iba a dejar paso a nuevas ediciones en París (1517) y Basilea (marzo y noviembre de 1518)— una obra destinada a iniciar y dar nombre a un nuevo género literario-filosófico: la *De optimo republicae statu deque insula Utopia* de Tomás Moro, amigo personal y muy estimado de Erasmo (quien le había dedicado su *Elogio de la locura*, impreso en 1511) y figura destacada en el movimiento humanístico inglés. Abundantes eran las fuentes y corrientes en las que la obra de Moro encontraba alimento e inspiración: la apertura del mundo conocido gracias a los descubrimientos geográficos, que venían a añadir un «orbe nuevo» al viejo con todo tipo de noticias sorprendentes y maravillosas; la literatura de viajes floreciente en la época helenística griega (un momento de

apertura geográfica similar al europeo de comienzos del siglo XVI), cuyas obras se habían conservado parcialmente en los resúmenes de Diodoro Sículo y Luciano de Samosata; las obras satíricas de autores como el mismo Luciano o Aristófanes (estimadísimos ambos por Moro y Erasmo, que habían traducido buena parte de la obra del primero) y la obra seria y magistral de autores como Platón (la *República* especialmente) y Plutarco, cuyos retratos biográficos de legisladores míticos como Licurgo y de personajes históricos mitificados como Agis de Esparta y Solón de Atenas prestaron más de un rasgo al legislador originario de Utopía, el rey Utopos. Cabría añadir a todo ello, en un sutil juego a la vez de adhesión y de irónico escepticismo, las expectativas europeas contemporáneas de una mutación en el estado de las cosas humanas, expectativas alimentadas tanto desde el ámbito de la restauración clasicista (el retorno de la *aetas aurea*) como desde el escatologismo cristiano, expectativas en este último caso que rebrotarían en la década siguiente con las corrientes de la reforma radical (Müntzer, anabaptistas) para sostener en el futuro (siglos XVI y XVII) una oscilante relación con el género utópico.

A la *Utopía*, y en general a la literatura utópica, resulta plenamente pertinente la observación de Maquiavelo en el capítulo XV de *El Príncipe*: «Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir ...». La *Utopía* coincide con retratos de sociedades perfectas como la *República* de Platón y con retratos humanísticos de las virtudes del príncipe cristiano en trazar un cuadro de una sociedad humana a partir de las exigencias de la razón y de la religión cristiana, a partir en suma de imperativos éticos y religiosos (el *deber ser*), volviendo la espalda a la realidad efectiva o a la tozudez de los hechos. A diferencia, sin embargo, de las «imaginaciones» tradicionales la *Utopía* de Moro sustituye la mítica ubicación en el pasado o la escatológica localización en un futuro todavía por llegar o incluso la abstracción de las condiciones espaciotemporales, por una ubicación del ideal en el presente actual: la sociedad feliz y bien ordenada es coexistente a nosotros en el espacio, pero está clausurada y secuestrada por una barrera geográfica destinada a mantenerla incontaminada de asaltos exteriores. Con ello el mismo artificio que la hace literalmente posible y le presta buena parte de su fascina-

ción, la priva de realidad y la tipifica como un punto de referencia a la vez presente y ausente. El mismo lenguaje de Tomás Moro, cuya terminología toponímica de Utopía subraya su irrealidad y cuyo estilo ambiguo e irónico crea una ambivalencia similar a la conseguida por Erasmo en el *Elogio*, contribuye eficacísimamente a esta doble dimensión de Utopía. No es ésta precisamente una de las últimas razones que explican la frescura y lozanía de la obra de Moro frente a la mayor parte de la literatura utópica posterior en ella inspirada.

Porque, en efecto, uno de los rasgos sobresalientes de la literatura utópica es su gran diversidad, las profundas diferencias existentes en las sociedades perfectas retratadas. Ello es debido, obviamente, no sólo a las circunstancias históricas en las que se redacta la utopía, sino también a las representaciones propias de cada autor acerca de la sociedad justa y a aquellos rasgos que le interesa poner de manifiesto como especialmente constitutivos del Estado bien ordenado. Así, la *Utopía* de Moro debe buena parte de sus rasgos al momento en que fue escrita, 1516, y representa el ideal político-social del humanismo cristiano antes de la entrada en escena de Lutero (1517) y la cruenta escisión consiguiente del orbe cristiano en dos bandos irreconciliables. No se trata tan sólo de que la *Utopía* moreana encarna una serie de principios e ideales del humanismo cristiano que iban a quedar definitivamente arrinconados con la intolerancia y el sectarismo religiosos triunfantes en el siglo XVI, sino también de que la misma obra moreana iba a experimentar un decisivo cambio de rumbo como consecuencia de la reforma luterana; es mucho más que probable que, de haber esperado unos pocos años más, la *Utopía* nunca hubiera sido escrita o bien hubiera recibido un rostro muy diferente del que le otorgó la optimista confianza del humanismo erasmiano anterior a 1517. Cuando el discurso utópico vuelve a reanudarse en la segunda mitad del siglo XVI en la Italia contrarreformada, la atmósfera espiritual de la Contrarreforma tridentina deja sentir sus efectos en obras como la *Reppublica immaginaria* de Ludovico Agostini (publicada en 1591, pero escrita entre 1575 y 1580) o la *Reppublica di Evandria* de Ludovico Zuccolo (1625), obras de escasísima influencia, pero plenamente indicativas de la uniformización mental impuesta por la autoridad católica. Las dos utopías más características del Renacimiento tardío (*La ciudad del sol* de Campanella y *La Nueva Atlántida* de Bacon, ambas re-

dactadas en el primer cuarto del siglo XVII) muestran también sus rasgos profundamente diferenciados, debidos tanto al momento histórico de su redacción como a los ideales y pensamiento filosófico general de su autor respectivo.

Rasgo común de todas las utopías renacentistas es, como ya hemos indicado, su aislamiento y clausura frente al exterior. Tal rasgo es una exigencia literaria para hacer posible y plausible la existencia real de la sociedad perfecta en el momento contemporáneo. Lo perfecto y ejemplar sólo puede existir realmente a condición de estar clausurado para nosotros y ser prácticamente imposible el acceso y el contacto cultural con nuestras sociedades imperfectas e injustas, contacto que seguramente sólo tendría como resultado la corrupción y destrucción de la perfecta sociedad utópica sin que nuestras sociedades hubieran mejorado ostensiblemente. El aislamiento y la clausura frente al exterior son datos consustanciales a la sociedad utópica y por tanto a las utopías renacentistas; el conocimiento de ellas y de su organización social se establece siempre por medio de navegantes europeos que han accedido a ella de forma accidental e imprevista y que han regresado a nosotros para darnos cuenta de este perfecto Estado, lo todo otro con respecto a nuestras sociedades destinado a funcionar como punto de referencia apenas alcanzable. Como señala Horkheimer («Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia», en Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 92): «la Utopía del Renacimiento es la secularización del Cielo de la Edad Media».

El aislamiento y la clausura de la sociedad utópica destinados a mantener incontaminada e incólume esa sociedad por su segregación del mundo exterior, del mundo europeo, evidencian otro rasgo consustancial de la misma: su inmovilismo. La sociedad utópica es una sociedad estática, inmóvil, abierta únicamente a la fiel reproducción de sí misma, a la permanente reiteración de su perfección y de su felicidad. Si uno de los factores generadores de la inmovilidad es el aislamiento frente al exterior (las sociedades utópicas están ubicadas en islas y en el caso mismo de la *Utopía* de Moro la isla es artificial por la destrucción de la primitiva lengua de tierra que la unía al continente), el otro es la férrea reglamentación que reina en su interior: todo está regulado y previsto; hasta la felicidad y el goce vital están sometidos a una reglamentación y organización social. Ello es debido, naturalmente, a la necesidad de mantener fijas y estanca-

das las relaciones sociales en la perfección presente; la libre iniciativa individual sería un factor distorsionador, generador de profundas transformaciones sociales y un factor disolvente de las tradicionales y perfectas formas de relación y de producción; era exactamente lo que ocurría en la Europa del siglo XVI, donde la libre empresa individual estaba destruyendo formas de vida seculares y comúnmente aceptadas hasta el momento. El libro primero de la *Utopía* de Moro —escrito con posterioridad al segundo, esto es, a la descripción de la sociedad utópica— describe en páginas elocuentes que serían tenidas en cuenta por el mismo Marx en su reconstrucción de la acumulación primitiva del capital (sección octava del primer libro de *El Capital*) el proceso de constitución del proletariado inglés mediante la privatización de los bienes comunales y la conversión en pastos de vastos territorios hasta entonces empleados en la agricultura:

> Para que uno de estos garduños —inexplicable y atroz peste del pueblo— pueda cercar una serie de tierras unificadas con varios miles de yugadas, ha tenido que forzar a sus colonos a que le vendan sus tierras. Para ello, unas veces se ha adelantado a cercarlas con engaño, otras les ha cargado de injurias, y otras los ha acorralado con pleitos y vejaciones. Y así tienen que marcharse como pueden hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, padres con hijos pequeños, familias más numerosas que ricas, pues la tierra necesita muchos brazos.
>
> Emigran de sus lugares conocidos y acostumbrados sin encontrar dónde asentarse. Ante la necesidad de dejar sus enseres, ya de por sí de escaso valor, tienen que venderlos al más bajo precio. Y luego de agotar en su ir y venir el poco dinero que tenían, ¿qué otro camino les queda más que robar y exponerse a que les ahorquen con todo derecho o irse por esos caminos pidiendo limosna? En tal caso, pueden acabar también en la cárcel como maleantes, vagos, por más que ellos se empeñen en trabajar, si no hay nadie que quiera darles trabajo. Por otra parte, ¿cómo darles trabajo si en las faenas del campo que era lo suyo ya no hay nada que hacer? Ya no se siembra. Y para las faenas del pastoreo, con un pastor o boyero sobra para guiar los rebaños en tierras que labradas necesitaban muchos más brazos (T. Moro, *Utopía*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 81).

Esta realista descripción de la formación de las condiciones de posibilidad del capitalismo recibe la más fuerte condena moral en

el primer libro de *Utopía* por parte de Rafael Hitlodeu (el navegante portugués que ha residido durante cinco años en Utopía) a partir de las exigencias de la justicia y de la moral, a partir del «deber ser», en suma. No es sólo ese cruel proceso de concentración de la riqueza en pocas manos lo que es el objeto de la radical condena de Hitlodeu, sino también rasgos mismos consustanciales al Estado moderno y ya señalados por Maquiavelo: la política expansionista y conquistadora de los estados europeos, la preparación de la guerra y en general la ambición, la sed de poseer. Todo ello lleva a Hitlodeu a la total ruptura con el estado contemporáneo de la sociedad europea y a la maximalista formulación de un principio de organización social en completa disyunción con las sociedades europeas —actitud que, conviene decirlo, recibe serias objeciones críticas por parte de Moro, personaje también del diálogo, que señala la conveniencia de una reforma gradual y paulatina de la sociedad desde lo dado—: la abolición de la propiedad privada y del dinero o en palabras del propio Hitlodeu: «he llegado a la conclusión de que si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas. Mientras aquélla subsista, continuará pesando sobre las espaldas de la mayor y mejor parte de la humanidad, el angustioso e inevitable azote de la pobreza y de la miseria» (p. 104). La *Utopía* de Moro debe bastante de su fascinación y de su influencia a esta vívida descripción de la miseria social inglesa de comienzos del siglo XVI, a su toma decidida de posición al lado de los débiles y al marcado contraste entre el mundo de la realidad contemporánea y esa sociedad justa que sin embargo se presenta como existente en algún lugar de la Tierra, al tiempo que la ironía de su diálogo y el matizado escepticismo de Moro ante el entusiasmo y radicalismo de Hitlodeu permiten evitar o al menos mitigar uno de los rasgos más frecuentes y más tediosos de las construcciones utópicas: su rígido esquematismo formal, su doctrinarismo monocorde, la rotundidad dogmática con que se afirma la existencia empírica de *la* justicia.

La descripción de la sociedad de Utopía, confiada al libro segundo, señala una serie de rasgos básicos, algunos de ellos nostálgicos de un estadio de la vida europea ya definitivamente superado: la organización de la vida social sobre la base del igualitarismo (aunque se reconoce una cierta esclavitud y una liberación del trabajo para

los intelectuales, que constituyen la clase dirigente) y el reparto equitativo del trabajo obligatorio, lo cual permite una jornada de trabajo universal de seis horas; una concepción del trabajo como prestación social encaminada a la satisfacción de las pocas y verdaderas necesidades humanas; la agricultura como actividad económica fundamental: «una actividad común a todos, hombres y mujeres, de la que nadie queda exento» (p. 121) junto a la cual cada uno aprende y ejerce otro oficio o profesión; la proscripción del dinero, la educación básica para toda la población y una fortísima uniformización y reglamentación de la vida cotidiana (vestidos, casas, viajes). Moro nos diseña una sociedad rigurosamente estructurada y organizada en un sistema patriarcal en el que la autoridad goza de un universal reconocimiento, una sociedad celosa de evitar el ocio y la pereza y de garantizar que «todos se apliquen de una forma asidua al trabajo», con vistas a conseguir un fin esencial: «rescatar el mayor tiempo posible en la medida que las necesidades públicas y la liberación del propio cuerpo lo permiten, a fin de que todos los ciudadanos tengan garantizados su libertad interior y el cultivo de su espíritu. En esto consiste, en efecto, según ellos, la verdadera felicidad» (p. 127).

Ciertamente, la *Utopía* de Moro, como en general la literatura utópica, lleva a cabo un esfuerzo por pensar las condiciones sociales que pueden procurar a todos los individuos la felicidad. Ello no parece posible sino a través de una completa determinación previa de la actividad social, donde nada es fruto de la improvisación, pues hasta el ejercicio individual de la libertad personal y de la propia iniciativa se desarrolla según los cauces previstos por el sistema, que son los cauces mismos de la organización racional, justa e igualatoria de la existencia colectiva.

Por otra parte son muchos los rasgos de la sociedad utopiana que muestran el esfuerzo del humanismo cristiano (en aquellos momentos, 1516, en su máximo apogeo bajo la guía de Erasmo, antes de que la reforma luterana hiciera sentir sus efectos) por dignificar la existencia humana. La sociedad de Utopía muestra en ejercicio muchos de los motivos éticos y religiosos en los que el humanismo venía insistiendo desde hacía décadas: el rechazo del ascetismo exagerado, de la mortificación y del dolor como mérito para la obtención de un bien, lo cual lleva a la aceptación de la eutanasia (al tiempo que se condena enérgicamente el suicidio); y en estrecha relación

con todo ello la adopción de una ética social de corte hedonista que evidencia la influencia del epicureísmo a través de Valla y del propio Erasmo. En efecto, los utopianos «parecen estar inclinados a aceptar la opinión de los que defienden el placer como la fuente única y principal de la felicidad humana» (p. 145). Naturalmente, este hedonismo va unido a una sublimación cristiana y espiritual destinada a impedir todo atisbo de una búsqueda compulsiva del placer desordenado del cuerpo; la prudencia y la recta razón gobiernan la elección y fuga de los placeres sobre la base de la primacía de lo espiritual sobre lo corporal y de la subordinación del placer a la salud:

> Pero la felicidad, afirman, no está en toda clase de placeres. Se encuentra solamente en el placer bueno y honesto. Nuestra naturaleza tiende, irresistiblemente atraída por la virtud, hacia él, como al bien supremo ... ¿Puede la naturaleza invitarte a ser bueno con los demás y cruel y despiadado contigo mismo? Por tanto, concluyen, la naturaleza misma nos impone una vida feliz, es decir, placentera, como fin de nuestro actos. Para ellos, la virtud es vivir según las prescripciones de la naturaleza ... Llaman placer a todo movimiento y estado del cuerpo o del alma, en los que el hombre experimenta un deleite natural ... pero en todo placer mantienen esta pauta: un deleite menor no debe ser obstáculo a uno superior. Un placer no debe originar nunca un dolor (pp. 146-156).

Las actitudes y la vida religiosa en Utopía son otro problema fundamental de la época en cuyo tratamiento Moro sigue decididamente las pautas del humanismo erasmiano e incluso —podemos decir también— del platonismo renacentista de Ficino y Pico della Mirandola. Es éste uno de los rasgos de la sociedad utopiana donde Moro se muestra a la vez más avanzado con respecto a la realidad contemporánea y más enraizado en las exigencias de corrientes espirituales de la época. Lo que era de hecho los anhelos y reivindicaciones de círculos intelectuales restringidos aparece plasmado como situación social fáctica en la isla de Utopía, antes de que las consecuencias de la Reforma protestante evidenciaran en medida aún mayor su carácter «utópico», esto es, no encarnable en la sociedad real. En efecto, tras reconocer la inserción racional y natural del postulado de la existencia de Dios en el hombre («la razón inspira a todos los mortales el amor y la adoración a la Majestad divina, a la que debemos nuestra existencia y nuestra capacidad de felicidad»,

p. 147), Moro constata la pluralidad de religiones en la isla de Utopía y la coincidencia de la mayoría de ellas en un dios primero, creador del mundo y providente:

> creen en una especie de numen desconocido, eterno, inmenso e inexplicable, muy por encima de la comprensión humana y difuminado por todo lo creado, no tanto como una masa sino más bien como una fuerza. Lo llaman padre. Consideran que es el origen, fuerza, providencia y fin de todas las cosas. Sólo a él le tributan honores de Dios (p. 183).

Moro presenta a los utopienses como a él (al humanismo) le gustaría que procedieran las distintas sociedades contemporáneas, en un proceso de depuración de la creencia religiosa y de la noción de divinidad, rebasando la pluralidad de credos positivos con una creencia unitaria, más profunda y racional: «Me parece que los utopianos están en camino de ir dejando todas estas supersticiones para centrarse en un credo único que les parece el más racional y que supera los diferentes credos» (*ibid.*). Los utopienses no son cristianos, pero, aparte de las creencias señaladas, su sociedad se caracteriza por la tolerancia religiosa y por la proscripción del fanatismo, todo ello:

> por imperativo de la paz. Ésta quedaría totalmente destruida con discusiones continuas y los implacables odios que originan. [El rey Utopos, legislador de Utopía] pensó además que esta medida redundaba en beneficio de la misma religión. No se atrevió a dogmatizar a la ligera sobre asuntos tan serios. No estaba seguro de que Dios no quería un culto vario y múltiple al inspirar a unos uno y a otros otro (p. 185).

Con estos planteamientos religiosos Moro no está tan sólo anticipando, por encima de las discordias religiosas que iban a ensangrentar Europa a lo largo de los siglos XVI y XVII, futuras posiciones filosóficas e ilustradas de corte deísta y apologetas de la tolerancia religiosa. Moro reflejaba —en buena medida en contraste con su propia conducta inquisitorial contra los reformados ingleses; en carta a Erasmo decía en 1533: «Encuentro odiosa a toda esta laya de hombres [los herejes reformados], tanto que, como no recuperen el seso perdido, estoy decidido a ser tan implacable con ellos como sea posible: pues mi cada vez mayor experiencia de estos hombres

me atormenta con la idea de lo mucho que el mundo sufriría si cayera en sus manos», opinión que mostraba su visión de la Reforma como subversión política— los planteamientos de la corriente platónica (Ficino, Pico) y del erasmismo, para quienes Dios prefería ser reconocido (en las diferentes formas de culto) a ser despreciado y para quienes las diferentes religiones eran manifestaciones diversas —todas ellas positivas y hasta fruto de la revelación divina— del natural impulso humano hacia Dios, coincidentes en su fondo último de verdad.

La impresión de la sociedad utopiana concluye, sin embargo, con el escepticismo de Moro ante ella y su posible incorporación al mundo europeo:

> Al terminar de hablar Rafael, me vinieron a la mente no pocas reflexiones sobre cosas que me parecían absurdas en sus leyes e instituciones. Por ejemplo, su modo de entender la guerra, sus creencias y religión y otros muchos ritos. Pero sobre todo, lo que está en la base de todo ello, es decir, su vida y gastos comunes sin intervención alguna del dinero. Con ello se destruye la raíz de la nobleza, la magnificencia y el lujo, y la grandeza, cosas que en el común sentir constituyen el decoro y el esplendor de un Estado ... Tengo que confesar que no puedo asentir a todo cuanto me expuso este docto varón, entendido en estas materias y buen conocedor de los hombres. También diré que existen en la república de los utopianos muchas cosas que quisiera ver impuestas en nuestras ciudades. Pero que no espero lo sean (pp. 200-201).

De esta manera, el empleo de dos portavoces (Hitlodeu y él mismo) permite a Moro dotar a su obra de un halo de ambigüedad e incertidumbre, de un carácter irónico y lúdico comparable en más de un aspecto al *Elogio de la locura* de Erasmo. Y Moro podría hacer suyo el dicho erasmiano de que «en el *Elogio de la locura* expresé las mismas ideas que en el *Enchiridion*, pero en broma». Como el *Elogio* erasmiano, la *Utopía* de Moro era una obra literariamente muy conseguida con todo el carácter de una provocación, de una incitación a la reflexión y a la discusión sobre las cuestiones más candentes de la actualidad, a la vez que una obra autocontenida que podía ser abandonada, tras la lectura, con una sonrisa displicente en la que acaso asomara vagamente un asomo de preocupación.

3. Campanella y Bacon

Tommaso Campanella (1568-1639) y Francis Bacon (1561-1626) redactaron a comienzos del siglo XVII sendas utopías en las que el género literario inaugurado con Moro alcanzaba expresiones de gran influencia posterior. *La ciudad del sol* de Campanella (redactada en italiano en las cárceles de la Inquisición napolitana en 1602, publicada en latín en 1623 en Frankfurt) y *La Nueva Atlántida* de Bacon (escrita en los últimos años de la vida del canciller y publicada, sin terminar, póstumamente en 1627) son dos obras plenamente articuladas con el pensamiento general de su autor —al menos en el caso de Bacon— en las que la sociedad perfecta recibía una formulación marcadamente diferente entre sí y con respecto al modelo moreano.

La utopía campanelliana, más prolija y completa que la baconiana en su descripción global del Estado bien organizado, nos reitera toda una serie de rasgos tópicos: la propiedad colectiva y la distribución equitativa de los bienes, el trabajo general que permite la satisfacción plena de las necesidades con una jornada de cuatro horas, la agricultura como actividad económica fundamental, la práctica inexistencia del comercio y del dinero; en suma, la reiteración del ideal de una sociedad autárquica y comunista clausurada a los factores disolventes del comercio, del dinero y de la propiedad privada. El carácter comunitario de la vida cotidiana adquiere en la obra campanelliana un carácter aún más rígido y dominante que en Tomás Moro, evidenciando una atmósfera marcadamente conventual:

> Utilizan viviendas, dormitorios, camas y todo lo que es necesario colectivamente. Ahora bien: cada seis meses designan los superiores quiénes han de dormir en tal o cual círculo, quiénes han de ocupar tal o cual estancia ... Tanto los hombres como las mujeres marchan siempre en formación, no viéndoseles jamás solos, y siempre también bajo las órdenes del que les manda, al que obedecen de buen grado, pues le consideran como un padre o un hermano mayor (*La ciudad del sol*, Aguilar, Madrid, 1972, pp. 23 y 53).

Junto a todo ello la obra campanelliana muestra aspectos sorprendentes para el lector moderno: enlazando con la representación de la ciudad ideal en la literatura urbanística italiana del Renacimiento, la ciudad campanelliana se presenta como microcosmos,

como compendio del universo, con su planta circular, con su disposición interna según siete círculos concéntricos y su templo circular central que resume en su altar esta vinculación cósmica de la ciudad y esta apropiación benéfica de las influencias celestes:

> En el altar no hay más que una esfera celeste de regular tamaño, en la que está representado todo el firmamento, y un globo terráqueo. Además, en la cúpula del templo están también pintadas las principales estrellas, cada una con su nombre respectivo, y un tercero en que se resume la influencia que ejerce sobre las cosas de este mundo. También están figurados los meridianos y paralelos, aunque no completos, pues que en la parte de abajo se acaba la pared. Sin embargo, se aprecia que se hallan en perfecta correspondencia con los dos globos del altar. Y de continuo están encendidas siete lámparas, denominadas conforme a las designaciones de los siete planetas (*ibid.*, p. 7).

La astrología preside ciertamente la vida en la ciudad perfecta, que lo es en buena medida gracias a las influencias astrales benéficas que presidieron su fundación, gracias al conocimiento de las influencias celestes que actúan sobre ella y a su uso en beneficio del colectivo humano. La astrología preside desde la actividad económica (los trabajos agrícolas y la cría de ganado) hasta la orientación profesional de la población y los encuentros sexuales entre hombres y mujeres con una finalidad eugenésica. *La ciudad del sol* muestra, en suma, presidiendo y actuando en la vida social el saber campanelliano plenamente inserto en la tradición mágico-naturalista. Ejemplo de ello es también la utilización de la imagen, como eficaz recurso pedagógico, en los muros de los siete círculos de la ciudad, en los cuales se recoge toda la variedad del universo natural y humano quedando la ciudad configurada como un espejo del cosmos. También se inserta en esta tradición de pensamiento, tan influyente en el Renacimiento y que encuentra en Campanella a comienzos del siglo XVII uno de sus últimos grandes portavoces, la identidad personal de las funciones políticas, sacerdotales y filosóficas. No se trata sólo de la tesis platónica —presente también en la utopía moreana y en general en el discurso utópico— del *filósofo-rey*, sino también de la figura mítica de Hermes Trismegisto en la que confluían las funciones del sabio teólogo, del sacerdote y del rey legislador. Así, también en la ciudad solar está en manos del «Metafísico» la autoridad

suprema: «Tienen un sumo sacerdote, al que llaman *Sol*, que en nuestra lengua significa *Metafísico*. Él es la suprema autoridad, tanto en lo espiritual como en lo temporal; en toda materia o asunto, su decisión es la definitiva» (p. 8).

Esta unidad de la autoridad espiritual y temporal en la figura de un gobernante sabio cuya sucesión no es hereditaria, sino electiva, posee un profundo significado en el pensamiento político de Campanella. La ciudad del sol, ubicada literalmente en la isla de Ceilán, es el trasunto literario de un modelo político-social destinado, en opinión del visionario dominico, a extenderse por toda la Tierra en una monarquía universal, siguiendo el inexorable decreto de la providencia divina. Desde sus primeras obras de 1593 (*De monarchia Christianorum* y *De regimine Ecclesiae*) hasta sus últimas obras (la *Monarchia Messiae* de 1633 y el *De monarchia Hispanica discursus*, publicado en 1640) Campanella expone la idea de una humanidad unificada bajo el gobierno y la guía de un poder sabio, a la vez político y religioso, que en su opinión no puede ser otro que el papado romano, una vez depurado y renovado el catolicismo de todas sus impurezas. En esta visión escatológica de la historia universal Campanella se enfrentaba decididamente a las tesis de Dante de los dos *soles* (*Purgatorio*, XVI), es decir, de la independencia recíproca de los poderes espiritual y temporal, para ver el proceso de unificación política del mundo bajo la monarquía hispánica como un proceso determinado por la providencia divina, que se servía de la pasión humana como instrumento para el desarrollo de sus propios fines superiores. La universal monarquía hispánica y la *pax* que con ella advendría sería el prólogo al reinado de Cristo, cuya llegada se produciría en el momento inevitable en que se transfiriera al papa el poder temporal. *La ciudad del sol* se insertaba así, con su original cesaropapismo, en las expectativas escatológicas contemporáneas de una general renovación político-religiosa del mundo humano como cumplimiento de los designios de la providencia divina actualizados mediante las novedades acaecidas en los cielos o que estaban a punto de acaecer:

> La ley verdadera es la cristiana, y una vez suprimidos los abusos actuales, se hará dueña y señora en todas partes. Pues si los españoles descubrieron todo lo que quedaba del mundo no conocido (aunque el primer descubridor ha sido en verdad vuestro compa-

triota Colón), fue para unificarlo todo bajo una misma ley, y estos filósofos de la Ciudad del Sol deben ser testigos de la verdad, elegidos por Dios. Pues yo estoy en que no sabemos qué es lo que hacemos, pero actuamos como instrumentos de Dios. Y aunque los españoles vayan en busca de nuevas tierras y países por la codicia del dinero, en realidad están sirviendo otros fines más altos que Dios se propone ... [Los de la Ciudad del Sol] dicen también que cuando entre el ápside de Saturno en Capricornio, el de Mercurio en Sagitario, el de Marte en Virgo, y las conjunciones magnas vuelvan a la triplicidad primera, tras haber aparecido la *nova* en la órbita de Casiopea, advendrá una gran monarquía nueva, con reforma de las leyes y de las artes. Surgirán nuevos profetas y habrá una gran renovación en todas las cosas. Para los cristianos todo esto resultará muy provechoso, pero hay que empezar por derruir y desbrozar antes de edificar y plantar de nuevo (*ibid.*, pp. 78 y ss.).

La utopía baconiana se inserta también en estas expectativas milenaristas y escatológicas, como por lo demás el conjunto de la obra baconiana. En efecto, el proyecto baconiano de una *Instauratio magna scientiarum et artium* perseguía la recuperación por la humanidad del saber, y consecuentemente del poder, sobre la naturaleza de que gozó Adán en el paraíso y que perdió como consecuencia de la caída. Esta restauración del «poder humano sobre el universo» a través de la ciencia era paralela a la reconciliación espiritual con Dios y Bacon señala constantemente a lo largo de su obra que el cumplimiento de esas expectativas en la época contemporánea estaba profetizado en el pasaje de Daniel según el cual «muchos pasarán [Bacon piensa en la ampliación del mundo conocido mediante los descubrimientos geográficos] y crecerá la ciencia» (12, 4). Lo novedoso del planteamiento baconiano es precisamente la tesis de que la recuperación de la condición edénica de una existencia feliz y liberada sólo se podía llevar a cabo a través de la ciencia y de su vertiente operacional sobre la naturaleza, con lo cual la ciencia misma quedaba exculpada de toda sospecha de impiedad y recibía una poderosísima sanción desde la religión misma.

Este ideario baconiano ejercerá una poderosísima influencia sobre la cultura inglesa del siglo XVII coloreando de cientificismo los anhelos y representaciones escatológicas tan extendidos en la sociedad inglesa. *La Nueva Atlántida* fue un elemento muy importante en la propagación de estos planteamientos baconianos por su carác-

ter de obra conscientemente propagandística del programa baconiano mediante la utilización del género utópico. Elaborada en los últimos años de la vida del canciller y publicada sin terminar en 1627, un año después de la muerte de su autor, *La Nueva Atlántida* posee toda una serie de rasgos básicos de las sociedades utópicas: su aislamiento del exterior, su perfecta paz y felicidad internas, la minuciosa reglamentación de la vida cotidiana. Sin embargo, Bacon apenas presta atención —y creemos que ello es independiente del carácter no terminado de la obra— a los pormenores (tan minuciosamente descritos por Moro y Campanella) de la estructura social y política y de la organización económica. El fin de *La Nueva Atlántida* es precisamente el de exponer, mediante el recurso a un género literario en boga, como existente una sociedad profundamente religiosa, cristiana más concretamente, cuyo centro neurálgico es la investigación científica realizada a través de una institución estatal —La Casa de Salomón o Colegio de las Obras de los Seis Días— que, de forma colegiada y mediante una división del trabajo científico, tiene como objetivo «el conocimiento de las Causas y de los movimientos ocultos de las cosas y la ampliación de los límites del poder humano para la realización de todas las cosas posibles».

La utopía baconiana resulta así selectiva. La organización económico-política de la sociedad no resulta muy diferente de la realidad inglesa contemporánea tal como podía imaginársela un miembro de la clase dirigente. Todo ello da mayor fuerza al punto exclusivo que Bacon pretende imponer: la implantación de la ciencia y de sus posibilidades tecnológicas y dominadoras de la naturaleza en el centro mismo de la sociedad cristiana y del Estado que la administra. *La Nueva Atlántida* venía a ser así la formulación literario-retórica del programa baconiano expuesto en la *Instauratio Magna* de 1620, un programa religioso-político-científico a aplicar en el futuro inmediato. A la luz de la fortuna de la obra y en general del baconismo en la Inglaterra del siglo XVII, a la luz de la institucionalización de la nueva ciencia y tecnología en la sociedad europea moderna, no cabe duda alguna de que la utopía baconiana es la única utopía renacentista realizada en el curso de la historia.

Bibliografía

A. Maquiavelo

1. *Obras*

Bertelli, S. y F. Gaeta, eds., *N. Machiavelli. Opere*, Feltrinelli, Milán, 1960-1965, 8 vols.
1. *Il Principe e I Discorsi*
2. *Arte della guerra e scritti politici minori*
3-5. *Legazioni e commissarie*
6. *Lettere*
7. *Istorie fiorentine*
8. *Scritti letterari*

Obras políticas de Maquiavelo (contiene *El Arte de la Guerra* y los *Discorsi*), trad. cast. de L. Navarro, Poseidón, Buenos Aires, 1943.

Historia de Florencia, trad. cast. de F. Fernández Murga, Alfaguara, Madrid, 1979.

El Príncipe, trad. cast. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Antología, trad. cast, prólogos y notas de M. A. Granada, Península, Barcelona, 1987.

2. *Literatura secundaria*

AA. VV., *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel Mondo*, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Florencia, 1972.

Conde, F. J., *El saber político en Maquiavelo*, Revista de Occidente, Madrid, 1976.

Chabod, F., *Escritos sobre Maquiavelo*, F. C. E., México, 1984.

Gilbert, F., *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bolonia, 1974.

Granada, M. A., *Maquiavelo*, Barcanova, Barcelona, 1981.

Lefort, C., *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Gallimard, París, 1972.

Meinecke, F., *La idea de la razón de estado en la Edad Moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.

Renaudet, A., *Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 1965.

Ridolfi, R., *Vita di N. Machiavelli*, Sansoni, Florencia, 1978.

Sasso, G., *Studi su Machiavelli*, Morano, Nápoles, 1967.

—, *N. Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bolonia, 1980.

Skinner, Q., *Maquiavelo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

B. Las utopías

1. *Obras*

Bacon, F., *The New Atlantis*, en J. Spedding y otros, eds., *Works*, vol. III, pp. 125-166 (reprod. anastática Frommann Verlag, Stuttgart, 1963).
—, *La Nueva Atlántida*, en E. Imaz, ed., *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella, Bacon*, FCE, México, 1966.
Campanella, T., *La Città del Sole*, ed. por R. de Mattei, Colombo Editore, Roma, 1953.
—, *La ciudad del Sol*, trad. cast. de A. Caballero Robredo, Aguilar, Madrid, 1972.
Moro, T., *Utopía*, ed. por E. Surtz y J. H. Hexter, en *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, New Haven-Londres, 1965.
—, *Utopía*, trad. cast. de P. Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

2. *Literatura secundaria*

Granada, M. A., «La reforma baconiana del saber: milenarismo cientifista, magia, trabajo y superación del escepticismo», *Teorema*, XII (1982), pp. 71-95.
Hexter, J. H., *More's Utopia. The Biography of an idea*, Princeton Univ. Press, 1952.
Manuel, F. E. y F. P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols., Taurus, Madrid, 1981.
Mesnard, P., *L'essor de la philosophie politique au XVI^e^ siècle*, Vrin, París, 1977.
Prevost, A., *Tomás Moro y la crisis del pensamiento moderno*, Palabra, Madrid, 1972.
Trousson, R., *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1975.
White, H. B., *Peace among the Willows: the political Philosophy of F. Bacon*, N. Nijhoff, La Haya, 1968.

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE

Este libro se imprimió en
A&M Gràfic, S. L.
Santa Perpètua de Mogoda
(Barcelona)